

الاسلام والمجتمع العصري

الدكتور صبحي الصالح



سلسلة الإسلام الحضاري

دار الآداب

سلسلة الإسلام الحضاري
(١)

الإسلام والمجتمع العصري

حوار ثلاثي حول الدين وقضايا الساعة

تأليف
الدكتور صبحي الصالح

دار الآداب - بيروت

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
بيروت ، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٧

الهدوء

إلى ولدي سفيان

إليك يا بني أهدي هذا الكتاب
ليكون لك ولأترابك منطلق حوار دائم
حول الدين وقضايا الساعة

السلام على كل ذي قلب سليم

مقدمة

يوماً بعد يوم ، يكسب أدب الحوار أصدقاء وأنصاراً ، حتى كاد في مجتمعنا العصري يسمى أدب الساعة . وعلى الرغم من بروز مظاهر العنف في بعض البلدان والأقاليم ، لا يزال أكثر الناس يفضلون لغة الإقناع على منطق الإرهاب ، مؤمنين بأن تحاورهم حول القضايا التي تمس حياتهم في الصميم ، هو الأسلوب الذي يحفظ الحقوق ، ويضمن المصالح ، ويصون الكرامات ، ويعزز مبدأ الإخاء بين الأمم والشعوب .

ولئن كان كل « فرض » يُقابَل « بالرفض » لدى جيلنا الجديد ، فإن كل حوار بات يُقابَل من الجميع بارتياح مهما تتباين آراء المتحاورين . وذلك ما أغراني باختيار هذا الأسلوب ، المحبب إلى القلوب ، في هذا الحوار الثلاثي الذي يدور حول الدين ومعضلات القرن العشرين .

والواقع أن كتابي هذا عن « الإسلام والمجتمع العصري » كان في الأصل سلسلة من الندوات ، مترابطة الحلقات ، أعدتها باللغة الفرنسية في صيغة سؤال وجواب ، تمهيداً لتسجيلها في الإذاعتين المسموعة والمرئية ، واستحسنتم في كل ندوة منها أن يشاطرنني طرح قضاياها فتى عربي وفتاة أجنبية ، بحوار صفته على لسان كل منهما نابضاً بالحركة والحياة .

ثم استجبت لرغبة بعض الأصدقاء الذين نصحوني بتنقيح تلك الندوات ونقلها إلى العربية ثم إخراجها للقراء العرب في كتاب ، مع الاحتفاظ بصيغتها الفرنسية وطبعها أيضاً في كتاب للقراء الغربيين ، لعل الفائدة تعمّ بها شرقاً وغرباً ... كما يتوقعون .

ولقد أحببت أن أتخيل أن الفتى العربي يشاركني عقيدتي ، وأنه في الوقت نفسه مثقف ثقافة إسلامية ، وإن كان أحياناً يستوضحني بعض ما يغيب عنه ، بينما آثرت أن أتصور الفتاة الأجنبية عالمة مستشرقة تعرف عن الإسلام ولغته وحضارته أشياء كثيرة ، بيد أنها تعترض وتنقل بإخلاص آراء المستشرقين وتثير بعض الشبهات بين الحين والحين .

ولئن خَلَّت تلك الندوات من الهوامش والتعليقات حين أعدتها للصوت والصورة فقط ، فقد رصعتها في صيغتها المطبوعة بالمصادر والمراجع التي تضع القارئ في أول الطريق وتزوّد بالتفصيلات المتعمّة لمعلوماته إذا شاء .

وكان لزاماً عليّ أن أستهل كل ندوة بنبذة يسيرة من الفكر المبسطة التي تحتاج إلى مزيد من التقرير والتفصيل ، وتعمدت أن تكون أسئلة الفتى والفتاة موجزة غالباً ، في حين لا تخلو أجوبتي من بعض الإسهاب ، وإن كنا نحن الثلاثة نتجنب الحشو والتطويل ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، لأن غاية مُتمنّي في هذا الكتاب هي توضيح الحقائق بأسلوب مشوّق يطرد عن القارئ السآمة والملل ، ويرغّبه منذ البداية في مواصلة القراءة حتى النهاية .

وعقدت لكل ندوة فصلاً ، وحاولت أن أجعل عدد الصفحات متاثلاً أو متقارباً في 'جل' الفصول، التي وصفت في مطالعها ثورة الإسلام الفكرية ، وأصالة نظامه الاقتصادي والاجتماعي ، ثم شرعت أوضح مع 'مُحاوريّ' كيف كانت الملكية في هذا النظام وظيفه اجتماعية ،

وكيف 'كفلت' فيه حقوق العمال ، وكيف كانت النظرة إلى الأرض وكيف يجب استخراج خيراتها بالزراعة وإحياء الموات ، وعرضت لأراضي الحمى وما انطوت عليه مسائلها من تمهيد لمبدأ التأمين ، كما عرضت للصفقات التجارية والمعاملات المالية والمخاطرة بالربح أو بالخسارة ، ولمسوغات انتقال الملكية ، ولصور الكسب المحرمة بطريق الانتظار من دون عمل ولا جهد ولا معاناة . وبموضوعية تامة طفقت أعالج خصائص هذه الأمة التي سماها القرآن خير أمة أخرجت للناس ، وتساءلت عن أسباب نكستها بعد عزتها ، ثم توقفت عند موت المجتمعات في أجلها المحتوم بعد حياة تقصر أو تطول ، وانتقلت من وحدة الأمة إلى وحدة الجنس البشري ، ومكانة المرأة وحقوقها ، ومشكلة الحرية ومفهومها الإيجابي ، وجعلت مسك الختام بحث الضمير الديني في مواجهة التسارع « التكنولوجي » والحضاري .

وبعد هذا الحوار المبسط الموجز حول تلك القضايا كلها ، أتمنى أن يكون القارئ قد أحاط علماً بأشياء كثيرة ، وأن يحيط غيره علماً بأهم هذه الأشياء ، وأسأل الله لمن يشاركني عقيدتي أن يثبتته على الحق ، ولمن عجزت عن إقناعه أن يأخذ بيده إلى الهدى والرشاد .

بيروت غرة ذي الحجة ١٣٩٧ هـ - ١٠/١١/١٩٧٧ م

صباحي الصالح

الفصل الأول

الإسلام ثورة فكرية

الأستاذ: إن المجتمع المصري ، الصاعد ، الدائم الصعود ، الذي طبعه التسارع الحضاري بيمسه طباعةً عنيفة لا رجعة عنها بعد الآن ، يتطلع اليوم في المقام الأول إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، شرطاً لكل إصلاح ، وركيزةً أساسية لكل تطورٍ وتطوير ، وتعزيزاً لمكانة الإنسان في هذا الوجود .

وفي اعتقادي أن الإسلام ، إذا فهم على الوجه الصحيح ، لا يواكب حركة التطور فقط ، بل يوشك أن يكون في النطاق الاجتماعي - الاقتصادي أقوى عاملٍ ثوري يُخرج المجتمع المصري من الرثابة والجود ، بما يستطيع تقديمه من الحلول في سبيل الإصلاح العالمي المنشود .

سمير : هل تعني بذلك أن الإسلام ، بتعاليمه ونظمه وتشريعاته ، قادر على استيعاب مذهب اجتماعي معاصر ، يطبق اليوم على نحو ما في بعض بلدان العالم الحديث ؟

الأستاذ : ليس هذا تماماً ما أعنيه ، بل الذي أريده على وجه التحديد هو أن الإسلام ، بمنهجيته التشريعية الدائمة التطور المستمرة

في التجديد، يقدم للبشرية التامة المذبذبة ، التي يتجاذبها المسكران الشرقي والغربي ، صيغة اجتماعية وسطاً بين الماركسية والرأسمالية ، ونظاماً أصيلاً متوازناً ينسّق بين الحاجات المادية والقيم الروحية ، وينقذ العالم من مساوئ الإفراط والتفريط .

وإلى هذا الموقف الإسلامي المعتدل الرصين تذبّته المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون في بعض ما كتبه عن الإسلام وروحه الاجتماعي الأصيل .

سمير : أظنك تشير إلى كتاب رودنسون عن « الإسلام والرأسمالية »^(١).

الأستاذ : أجل ، إلى هذا الكتاب أشير . وأخصّ بالذكر أول فصل منه عرض خلاله رودنسون أوضاع العالم الإسلامي عرضاً واقعياً طريفاً أكد فيه أن الدول الإسلامية تجد اليوم نفسها أقدر ما كانت قط على اختيار الطريق الذي يجب أن تسلكه في يُسرٍ وطمأنينة: لقد تخلصت جميعاً من أشكال الاستعمار والوصاية والانتداب ، وأنشأت تواجه في المجتمع الصناعي نتائج الصراع بين النظامين الاقتصاديَّين العالميَّين اللذين يتجاذبان البشرَ أجمعين ، وأُتيح لها بفضل هذا وذاك أن تَفصم بإرادتها ارتباطها « التقليدي » بالعقلية الجامدة المتحجرة ، وأن تمضي من تلقاء ذاتها في منطلقٍ عصريٍّ متقدم جديد .

كارولين : ولكن يخيّل إليّ - إزاء القوة العارمة المتزايدة للمناهج الأوروبية ، والسوفيائية ، والأميركية ، في المجتمع الصناعي - أن من البديهي وقوف سائر المجتمعات الأخرى أمام اختيار وحيد لا تستطيع أن تنفك من قيوده ولا أن تستبدل به سواه ...

الأستاذ : صحيحٌ ما تقولين . ويبدو أنكِ استُشِفَتِ هنا رأي رودنسون وسَبَرَتِ غَوْرَهُ البعيد ، ونحن معه في هذا الرأي إلى حدٍ كبير : فعلى تلك المجتمعات الأخرى كلها أن تواجه أحد أمرين : إما أن تتقبل في الميدان الاقتصادي فكرة الانقياد للمجتمعات الصناعية ، وإما أن تتحول بالتدريج في هذا الميدان تحولاً إرادياً إلى مجتمعات صناعية ، حتى إذا ارتضت « التصنيع » منهاجاً أقرت من جديد، من حيث تريد أو لا تريد، بأن الاقتصاد مفقود في العالم الثالث ، خلافاً للاقتصاديين الأوروبيين الراغبين في الخلاص من الرأسمالية والاشتراكية على السواء ، وخلافاً لكثير من المتطلعين في العالم الثالث إلى إضفاء لون قومي على منهاجهم الاقتصادي المحدود .

كارولين : أيكُننا إذاً أن نستنتج مع رودنسون أن ليس في العالم اليوم اقتصاد إسلامي ولا مسيحي ، كاثوليكي أو بروتستانت ، عربي أو تركي ، وأن اقتصاداً من هذا القبيل ، لو افترض وجوده ، لا يزيد في أفضل الوجوه على تنويع شكلي ، وتلوين سطحي ، للاختيار الاقتصادي الأساسي الأصيل ؟

الأستاذ : يمكننا أن نستنتج هذا إذا لم نأخذه على وجه الإطلاق ، ولكن علينا قبل كل شيء ، أن نلقي بعض الأضواء على هذا الموقف الإجمالي العام ، ثم نضيف بعض التفاصيل المتعلقة بالموقف الإسلامي على وجه الخصوص ، واضعين منذ الآن خطأ فاصلاً بين روح الشريعة الإسلامية وما تكتفي بتطبيقه منها دول العالم الإسلامي من المظاهر والشكليات .

وفي ضوء هذه التفرقة بين النظريات والتطبيقات ، نصوّب رأي رودنسون ولا نجد له دفعاً : فمن العسير أن نتجاهل العقلية

« التقليدية » المسترة بالدين ، حين نتصدى مثلاً لتأميم بعض الممتلكات ، ما دمنا نرى مالكيها في الظاهر من المتدينين الأتقياء الصالحين ، وما دمنا نتلقى الصدمات تلو الصدمات من بعض مراجعنا الدينية « الرسمية » التي تخلط خلطاً مريباً بين وجوب الحفاظ على الملكية الفردية وإمكان البحث في بعض أشكال التأميم .

نحن نعلم أن هؤلاء وأولئك ينتصرون لتقاليدهم لا لجوهر الدين ، وأنهم يخفون تقاليدهم وراء جوهر الدين ، بيد أننا لا نستطيع نفي صفة التدين عنهم وهم يتعلقون بظاهر الشرع ، ويمارسون الشعائر ، ويعظمون حرّمات الله ، ويعتصمون بحبل الله المتين .

ولئن كان هذا يعني أننا - على مثال المسيحية أو الكاثوليكية - لا نملك حتى هذه اللحظة صيغةً عصريةً لنظام اقتصادي إسلامي نواجه به أنظمة العالم الحديث ، فإن هذا لا يعني أبداً أن الإسلام بجوهره الفعلي يعارض التقدم والارتقاء ، فقد انطوت تعاليمه الصريحة على مبادئ واضحة كفيلة إذا ما طبقت بإحداث ثورة شاملة في ميادين الاجتماع والاقتصاد ، مهما يَضَعُ من القيود الخلقية التي تهدف أولاً وآخرًا إلى تحقيق سعادة الإنسان ، في قرارة الضمير وفي أعماق الرُجْدان !

سمير : ألا تعتقد أن لهذه النزعة الإسلامية الاجتماعية الرامية إلى تحقيق خلاص الفرد وسلامه الداخلي ما يشبهها في سائر الأديان ؟
أولا تعتقد أيضاً أن الأطوار المتعاقبة عبر الأجيال على الفكر الانساني هي التي تسمح لمثل ذلك اليوم في القرن العشرين بالدعوة إلى ما تسميه الصيغة الإسلامية العصرية في ميدان الاجتماع والاقتصاد ؟

الأستاذ : قد أضطررُ إلى الاعتراف بهذا من بعض الوجوه ، ولكنني على يقين بأن مثل هذه الصيغة الاقتصادية العصرية المتقدمة لن تعترضها في الاسلام عقباتٌ حقيقية بالمعنى الصحيح . وفي صراحة كاملة أقول : إن كل شيء يتوقف على الأسلوب الذي يُبرز به علماء الاسلام قدرة هذا الدين على مسايرة روح العصر وتلبية مطالب الحياة والأحياء .

إن المسألة كلها ترتدُّ إلى محاولاتٍ جدية رصينة لتطوير الفكر التشريعي لدى علماء المسلمين . والاسلام في نظرنا يتوافق توافقاً تاماً مع المجتمع العصري الذي يفسح مجالاً رحباً لقضايا العدل الاجتماعي والاقتصادي .

كارولين : ولكن ، كيف يتسع الاسلام ، وهو نظام ديني رباني ، لقضايا العدل الاقتصادي ، ولا سيما إذا لاحظنا أن «الرجعيين» في البلدان الاسلامية يتوهمون أنهم وحدهم يمثلون هذا الدين ، ويصونون مبادئه ، ويدافعون عن تعاليمه ووصاياه ؟

هذا من نحو ... ومن نحو آخر ، لو افترضنا أن في وسع الاتجاهات القومية في بعض الأقطار العربية ، بغية الحصول على مزيد من القوة والنماء والازدهار ، أن تستوعب صوراً وأشكالاً منبثقة من الأنظمة الاشتراكية ، فقد يكون متعذراً أو عسيراً أن يتم ذلك باسم الدين ، الذي يقوم أساساً على القيم الروحية والحلقة .

وحينئذٍ ، ما الذي نتصور إمكان حدوثه ؟ هل يسلم الجميع باستمرار الأوضاع «التقليدية» ؟ وهل ينحصر تمثيل الدين بالأوساط الرجعية ؟ وهل يمرُّ الاسلام بمثل الأزمة التي عصفت في القرن التاسع عشر بالتعاليم الكنسية والاكيركية ؟

الأستاذ: للإجابة الدقيقة عن هذه الأسئلة المتداخلة المتشابكة ، نرى
لزماً علينا أن نراجع رصيدنا من الشريعة الاسلامية في شؤون
الاستحسان والاستصلاح ، رعاية لمصالح العباد .

إن نصوص هذه الشريعة ناطقة بأنها لم تنسلخ أبداً عن شؤون
السياسة والاجتماع والاقتصاد . إنها ترسم للأمة الاسلامية طريقها ،
وتحدد بالتفصيل لجميع أعضائها مناهج التعامل الاجتماعي والاقتصادي ،
مثلاً تحدّد لهم قواعد السلوك الديني والخلقي . ومن هنا كانت
الشعوب الاسلامية وما تزال - برغم الاختلاف المذهبي أحياناً -
تجهر برغبتها في العودة إلى وحدة هذه الأمة التي تنتمي إليها ،
ووحدة الزمانيات والروحيات في صميم تكوينها (١) .

كارولين : اسمح لي هنا أن أقاطعك قبل أن 'تم' كلامك . لقد قرأتُ
في كتاب « الموافقات » للشاطبي « أن هذه الشريعة المباركة
معصومة ، كما أن صاحبها ﷺ معصوم ، وكما كانت أمته
فيما اجتمعت عليه معصومة » (٢) . وعصمة الشريعة - في رأي
هذا الامام الجليل - تعني بالضرورة ثبات الأحكام الشرعية ثباتاً
مطلقاً ، تنتفي معه مواكبة التطور في الحياة البشرية جملة وتفصيلاً .
فأين رصيد الشريعة الاسلامية في شؤون الاستحسان والاستصلاح ؟
وأين صياغتها القانونية الصالحة لكل زمان ومكان ، الملازمة لجميع
أوضاع الانسان ؟

الأستاذ : لو لم تقاطعيني يا آنستي لسمعت من بقية كلامي ما يغنيك
عن طرح هذا السؤال . إني لا أنكر ما ذهب إليه الشاطبي من

(١) Louis Gardet, La cité musulmane.

(٢) الموافقات ٥٨/٢ .

عصمة هذه الشريعة ، فهي روحٌ من أمر الله ، كما قال تعالى :
« وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » (١) ، وجوهرها ثابت
قد أحكمه الله وأوجب العمل به ، ولكن عصمة هذه الشريعة
لا تمنعنا - إذا ما صِينَ هذا الجوهر «الثابت» بالكتاب والسنة -
من الذهاب إلى تغيير بعض الأشكال والأوضاع ، تبعاً لما يعترى
الحياة البشرية المتجددة دائماً من تطورات .

ومن خلال هذه الصورة المتكاملة المتناسقة لدلول الشريعة
« المعصومة جوهرأ وروحاً ووحياً » تبرزُ حقيقتان متماسكتان
لا مجال لانكارهما ولا لانكار تماسكهما (٢) ...

كارولين : وما هاتان الحقيقتان ؟ وكيف تتماaskan ؟

سمير : أودّ أن أوضح أنا الحقيقة الأولى ، ثم يتولى الأستاذ شرح الثانية
وتوضيح التماسك بين الحقيقتين . لقد استنتجتُ من مطالعاتي أن
الشريعة الإسلامية مشتملةٌ ، كتاباً وسنةً ، على قواعد ومبادئ
أساسية ، وعلى « نماذج » من التطبيقات العملية التي شاعت الحكمة
الربانية ، أن قنسجهم وقائعها مع تلك القواعد والمبادئ الأساسية ،
وكانت وستظل برؤسها ثابتة كل الثبات ، غير قابلة للتعديل أو
التطور ، إلا ما كان منها في حياة الرسول - أو في عصر الوحي -
داخلاً في اعتبارات الناسخ والمنسوخ ، أو التخصيص بعد التعميم ،
أو التقييد بعد الإطلاق ، أو التفصيل بعد الاجمال (٣) ، ثم اتخذ

(١) سورة الشورى الآية ٥٢ .

(٢) انظر كتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » فصل « روح الشريعة الإسلامية » ولا سيما
الصفحة ٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ، الفقرة الثانية من الصفحة ٥٩ .

في النهاية صورة «ثابتة» في جميع الأحوال ، كآليات التي تعاقب نزولها حول تحريم الخمر بالتدرّج^(١) .

الأستاذ: تلك هي الحقيقة الأولى ، وقد أحسنتَ عرضَها يا سجير . أما الحقيقة الثانية التي تكملها ولا تعارضها فهي أن سكوت القرآن والسنة عن أشياء وأحكام وأوضاع في أكثر فروع القانون ، كان بذاته مقصوداً من نحو ، وتمهيداً صريحاً للتطور في « الصياغة القانونية » من نحو آخر ، تنسيقاً بين أوضاع الإنسان ، في كل زمان ومكان ، وبين روح الشريعة « المعصومة » الخالدة بمبادئها الأساسية التي لا تصادم مصلحة الإنسان ، ما دام خاضعاً في أوضاعه كلها لتعاليم الوحي ووصاياه .

ولقد كثر القائلون بالمصلحة من فقهاءنا حين لم يجدوا دليلاً شرعياً واضحاً من الكتاب والسنة والاجماع على جواز شيء أو عدم جوازه ، وما لبثوا أن جعلوها معياراً من معايير الاستدلال ، وأوشك بعضهم أن يُفردَ لها أرحبَ المجال بين مصادر الشريعة ، كأنهم كانوا يُرْهَصون للقوانين الحديثة التي اتخذتها أساساً لكل تشريع ، وليس مجرد مصدر من مصادر القانون . وحسبنا أن الإمام السلفي المجدد ابن قيم الجوزية يقول بشأنها ، وهو يستشف روح هذه الشريعة المباركة المعصومة : « الشريعة مبناهـا وأساسُها على الحكيم ومصالح العباد في المعاش والمعاد . وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها »^(٢) .

(١) انظر في كتابنا «مباحث في علوم القرآن» الطبعة التاسعة فصل «تنجيم القرآن وأسراره» ولا سيما الصفحة ٥٩ حول مراحل تحريم الخمر .

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين ١٤/٣ .

ثم يضيف قائلاً : « فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل ، فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله في أرضه » (١) .

سمير : هذا الكلام عن المصلحة نفيس جداً ، والشواهد التاريخية على تطبيقه لا تحصى عدداً ، بعد أن لحق الرسول بالمأ الأعلى ، ابتداء من العصر الراشدي حتى يومنا هذا ، مروراً بالعصور الإسلامية المتعاقبة ، التي أنتجت فيها العبقريّة الفقهية من الفتاوى والاجتهادات بقدر ما حصل في بيئاتها المتفاوتة من الوقائع والأحداث ، ولا سيما في قضايا العقود والمعاملات والشؤون المالية .

ولقد وفق الأصوليون في تعبيرهم عن هذه القضايا حين قالوا : « إن الأحكام تتغير تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة » ، إبرازاً لقيمة الاجتهاد في مسيرة الأعراف والبيئات وتطور المجتمعات .

كارولين : وأنا أيضاً أعجبني هذا الكلام عن المصلحة ورعاية الأعراف والبيئات ، بيد أنني أتساءل : هل الإسلام في القرن العشرين هو الإسلام التاريخي الذي لم يكن يحفل بقضايا الاقتصاد ؟

الاستاذ : أجل ... الإسلام هو الإسلام في كل زمان ومكان . أما ما سميت به بالإسلام التاريخي الذي لم يُعنَ كثيراً بالجانب الاقتصادي فأظنك تقصدين به النصوص الدينية الأولى ، القرآنية والنبوية ، التي كادت في مكة تنحصر في تثبيت أصول العقيدة وترسيخ القيم الروحية والخلقية . ولا ريب في أن وضع المشكلة في هذا الإطار

(١) : أعلام الموقعين عن رب العالمين ١٥/٣ .

التاريخي يعيننا في تفسير الأحكام الشرعية وتأويلها وتوجيهها ، ولا سيما إذا صادفنا أن جمهرة التشريعات الإسلامية الاقتصادية ، حتى في حياة الرسول ، لم يتح لها أن تبصر النور ، فضلاً على وضعها موضع التنفيذ ، إلا بعد الهجرة إلى المدينة ، أو قبل ذلك بزمان يسير في أواخر العهد المكي . وفي ضوء هذا المقياس يتضح لنا أنه كان طبيعياً جداً في فجر الدعوة الإسلامية ألا تنصب هذه الدعوة انصباباً مباشراً على معالجة القضايا الاقتصادية قبل ميلاد المجتمع الإسلامي وبروز ملامحه الأساسية الأصلية .

إن الظروف التي ظهرت فيها الدعوة الإسلامية لم تكن لتشجع على إيلاء التشريع الاقتصادي كثيراً من العناية والاهتمام : فلا بد للمشتري من وضع الصيغة الملائمة للبيئة التي يشرع من أجلها ، ولا جدوى في افتراض شيء قبل توافر أسبابه ودواعيه . ولذلك لا نجد بأساً في الاعتراف بأن القسم المكي القرآني (أو الإسلام التاريخي الأول كما تسمينه) - وإن صور ترف المشركون أبلغ التصوير - كان أشد إنكاراً لشركهم منه لترفهم ، لأن منطق الأحداث كان يقضي بمحاربة الوثنية لإقرار التوحيد ، قبل تركيز أسس الاقتصاد لتكوين المجتمع الجديد ، وإنما كانت الهجرة النبوية إلى المدينة هي الصفحة الجديدة في تاريخ الدعوة الإسلامية ، إذ تغير كثير من الأوضاع ، وتأهب المؤمنون من المهاجرين والأنصار للوقوف من قضايا الاجتماع والاقتصاد موقفاً جديداً يناسب المجتمع الزراعي الجديد .

سمير : لكن هذا شيء ووصف الإسلام التاريخي وصفاً مغايراً للإسلام في القرن العشرين شيء آخر ، وإن كنا لا ننكر تأثر المصلحين من علماء الإسلام بتيارات الفكر الحديث في ميدان السياسة والاقتصاد

والاجتماع . ولقد عاد هذا بالخير على الفكر الإنساني كله ، لأن
بعضه يأخذ من بعض ، « والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها »
كما قال رسول الله وخاتم النبيين .

الاستاذ : صدقت يا سمير، ومرة أخرى أقول : إن الإسلام هو الإسلام
في كل زمان ومكان . والمهم أولاً وآخرأ أن نظام الإسلام في تحقيق
العدالة الاقتصادية نظام قائم بذاته ، مستقل ، أصيل . وسترى
في ندواتنا اللاحقة أننا لا نحتاج ، لدى وصفنا هذا النظام ، إلى
عقد المقارنات بينه وبين مناهج الاقتصاد التي لم تكُ إلا نتيجة
لضغط المؤثرات السياسية أو الاجتماعية ، وحسبنا الآن أن نذكر
أن مبدأ التكامل الاجتماعي (الذي هو ثمة التنظيم الاقتصادي)
قد كان مسلماً به في الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ،
وأنه طُبِّق على أحسن الوجوه في العهد الراشدي وفي عهود
المصلحين من الخلفاء وأمرأ المؤمنين .

الفصل الثاني

أصل النظام الاقتصادي الإسلامي

الاستاذ : اشتمال الإسلام في ميدان الاجتماع والاقتصاد على نظام ذاتي أصيل ، حقيقة بديهية لا تقبل الجدل ولا تحتل التأويل . وما رصده بعض الباحثين من أوجه شبه بين الإسلام وبعض المذاهب الاقتصادية المعاصرة ليس إلا من قبيل المصادفة والاتفاق ، فلقد سبق الإسلام هاتيك المذاهب في هذا المجال ، بعدة قرون وأجيال . إنها حقيقة تاريخية حضارية سوف نظل نكررها لترسخ في العقول والأذهان ...

كارولين : لماذا هذا الإصرار على استبعاد كل مقارنة بين الإسلام وتيارات العصر الاقتصادية والاجتماعية ؟ ولماذا الإلحاح على رفض كل احتمال لاستيعاب هذا الدين المنزل أعدل ما انتهى إليه الإنسان في شؤون الاجتماع والاقتصاد ؟

الاستاذ : وأنتِ يا آنستي ، لماذا إصرارك على مفهوم الاستيعاب ؟ قد يستوعب المسلمون بعض المذاهب الحديثة ، وقد يذوبون فيما يستوعبونه منها ، ولكن الإسلام الذي أنزله الله غني بأصالته الذاتية عن كل استيعاب ... وما كان لباحث أن ينسى أو يتناسى أن للإسلام

مظهرين ، أحدهما عقيدة دينية ، والآخر نظام اجتماعي . وما كان لباحث أن يجهل أو يتجاهل أيضاً أن الجانب التشريعي في الإسلام منبثق من الوحي الرباني . ولو مضينا في دراسة النظم الإسلامية لخليل إلينا أنها في المقام الأول انصبت انصباباً مباشراً على مجتمع معين في حقبة محددة من التاريخ . حتى إذا تابعنا المراحل التي مرت بها ، والوقائع التي عملت على تطوير أشكالها وأساليبها ، لاحظنا أن نواتها الأولى كانت في مجتمع المدينة ، وأن تلك النواة هي التي أمدت الفكر الفقهي بالقواعد والمبادئ الأساسية (١) . وعلى ذلك ، لا يجوز فصل الحاضر عن الماضي ، كما لا يجوز فصل الجانب التشريعي عن الجانب الرباني ، في نظام الإسلام المستقل الأصيل .

ولنأخذ مثلاً على ذلك مسألة الملكية الفردية ، فهي في الإسلام بلا ريب مصنونة ، والنصوص صريحة في وجوب صونها وتحريم المساس بها، غير أننا لا نجد في الكتاب والسنة نصاً واحداً يدخل وسائل الإنتاج في مفهوم هذه الملكية الفردية . إن مبادئ الشريعة تصون إذاً حق التملك ، ولكنها لا تقرّ التحكم في وسائل الإنتاج التي جعلها الله حقاً للجماعة ولم يأذن باحتكارها لمصلحة فرد على حساب المجموع . ومن خلال هذا المبدأ الإسلامي الأساسي تبرز أصالة النظام الإسلامي الاقتصادي الذي يغيّر المنطلقات الاقتصادية العصرية ، فلا هو راغب في استيعابها ولا هي قادرة على استيعابه ، ما دامت الأساليب والمناهج متباينة هنا وهناك .

(١) انظر كتابنا « النظم الإسلامية » ص ٦٠ .

سمير : لعل من المفيد أن أضيف هنا مبدأ إسلامياً عاماً لا بد من اتخاذه أساساً لكل تطوير اجتماعي واقتصادي ، وهو ما عبّر عنه الإمام الشافعي بقوله : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » (١) . وإذا التزمنا بهذا المبدأ كان لزاماً علينا أن نفرق بين نوعين من التطوير، أحدهما يوافق الشرع وهو مرغوب فيه ، والآخر يعارض الشرع وهو مرفوض .

ويخيل إليّ أن التمييز بين هذين الموقفين لن يحول دون إصدار الفقهاء الأذكياء فتاوى وحلولاً وتخریجات تتوافق وحاجات المجتمعات والبيئات المتنوعة ، ولا تناقض الأحكام الشرعية الثابتة بالنقل الصحيح . لكن هذا يؤكد بصورة قاطعة رفض مفهوم الاستيعاب، سواء أكان على حساب المناهج الاقتصادية الحديثة أم على حساب المبادئ الأساسية المقررة في الشريعة الإسلامية . من هنا ينبغي لنا أن نتجنب عمليات الترقيع والتوفيق الأقرب إلى التلفيق ، وأن نختار أحد منهجين ، إما العصري القائم على أساس اقتصادي محض ، وإما النظام الإسلامي الذي ينسق تنسيقاً كاملاً بين قيم الحياة المادية والروحية . ولا أظن العبقرية الفقهاء الإسلامية عاجزة عن اختيار الحل الإسلامي ما دامت قادرة على تقديم الصياغة القانونية المثلى لمسائل الاقتصاد ، وما دامت تستلهم صياغتها الجديدة من شرع الله .

الاستاذ : كلامك جيد يا سмир، لا لأن العبقرية الفقهاء قادرة على اقتراح الصياغة المرنّة ، والحلول الذكية المتفقة مع الشرع والمصلحة لحاجات

(١) أوردها ابن قيم الجوزية في كتابه «الطرق الحكيمة لإصلاح حال الراعي والرعية» ص ١٣ ، تحقيق محمد حامد الفقي ، سنة ١٩٥٤ م . وانظر في المصدر نفسه ما علق به ابن عقيل على رأي الشافعي .

الناس فحسب ، بل لأن شرع الله صالح في ذاته لكل زمان ومكان . ولئن ظهرت في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ اتجاهات اجتهادية ثورية سبقت في ميدان الاقتصاد كل المذاهب العصرية ، واتهم أصحابها مع ذلك برقة الدين افتراء وزوراً ، فإن كل الدلائل تشير إشارة حاسمة إلى قدرة الشريعة الإسلامية على وضع ما سمّيته بالصياغة المرنة والحلول الذكية لكل ما يحتاج البشر إليه في يومنا هذا ، عندما يتزود فقهاؤنا بالثقافة القانونية ، ويطّلعون اطلاعاً كافياً على أحوال الإنسان ، وشؤون الحضارة والعمران .

كارولين : ولكن ، ما قيمة هذه الثورة الاجتهادية النظرية ، لو افترضنا قدرة فقهاء العصر على وضع صياغتها الجديدة ، بعد أن زال نظام الخلافة ، وغابت في مجتمعتنا العصري الملامح المميزة للأمة الإسلامية التي وصفها القرآن بأنها خير أمة أخرجت للناس ؟

الاستاذ : أما زوال نظام الخلافة فلا يماري فيه أحد ، وإن كان عقلاً ومنطقاً لا ينفي من الزاوية المبدئية إمكان عودة الحكم السياسي الإسلامي في شكل جديد ، بعد زمن يقصر أو يطول . وأما غياب الأمة الإسلامية فلا يسلم به على إطلاقه ، فهذه الأمة هي مجموع الشعوب الإسلامية ، ولا يرتاب باحث في سعي تلك الشعوب إلى الانصهار من جديد في بوتقة واحدة ، كسعيها إلى إحياء الشريعة الإسلامية بمختلف الوسائل والأساليب ، لكن زوال الخلافة وغياب الأمة لم يحولا حق الآن دون الوعي الإسلامي القاسم أساساً على اتخاذ ما نطق به الكتاب والسنة نواة للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي على جميع المستويات وفي كل الميادين .

ذلك بأن تنظيم الإسلام للحياة الاجتماعية والاقتصادية في جوانبها المختلفة بدأ في عصر مبكر ، وكان نتيجة للوحي القرآني ولوقائع

السيرة النبوية أكثر مما كان ثمرة للاجتهاد النظري الفقهي الذي اتسعت آفاقه على تعاقب الأيام^(١) ، وهذا يعني أن نظريات الفقهاء والأئمة في الأحوال الشخصية ، والنظم العائلية ، والحقوق الدولية ، والتنظيمات السياسية والعسكرية ، والتفريعات المالية والاقتصادية ، ليست إلا امتداداً لبعض الوقائع الجزئية التي حدثت على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان له فيها قول أو تنبيه أو إرشاد أو تقرير^(٢) .

وبرغم اعترافنا بأن بعض التشريع الإسلامي بدأ بصورة بالغة البساطة ثم اعتراه ما يعتري القوانين من التطور والتركيب وربما التعقيد ، لا نرتاب قط في إدخال نظائره في صميم الإسلام ما دام لهذا الدين في منطلقه الأول آية تشهد له ، أو حديث صحيح يعزز معناه ، أو قول للسلف الصالحين يؤيده شيئاً من التأييد .

وإذا كانت نواة الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي بدأت على النحو الذي أوضحناه في عصر مبكر ، وتعاقت عليها القرون والأجيال وهي تزداد قوة ونماء ، فلا شيء يحول دون العودة إلى الأخذ بجوهر ذلك الإصلاح ، ولو زالت الخلافة وغابت بعض ملامح الأمة الإسلامية ، ما دام الإسلام منذ ظهوره يعني بترسيخ أسس المجتمع أكثر من عنايته بوضع أصول الحكم ، وما دام فقهاء الإسلام قادرين على وضع الصياغة الجديدة للثورة الإسلامية الشاملة في جميع الميادين .

(١) قارن بما ذكره فيغس في كتابه « الحق الإلهي للملوك » عن الصلة بين الفكر السياسي والواقع التاريخي : N. Figgs, The Divine right of Kings. p.6.

(٢) انظر كتابنا « النظم الإسلامية » ص ٥٩ - ٦٠ .

سمير : لاحظتُ أنك في معظم أجوبتك تحيل على عصر النبوة ، وعلى نواة الإصلاح في المدينة بعد هجرة الرسول ، فهل ترى ذلك ضرورياً ؟

الاستاذ : إن هذا ضروري جداً : فتعاليم الإسلام كلها كانت ماثلة على أكمل الوجوه في عصر الرسالة الخالدة ، والهجرة النبوية كانت « تجسيدا » عملياً لتلك التعاليم بمعناها الشامل الواسع الذي زادته الوقائع تفصيلاً وتوضيحاً . وفي المدينة تحرك المنطق التشريعي في نفوس الصحابة الكرام بما كان يعالجه الرسول من الوقائع والأحداث في ضوء الوحي والتنزيل . وكان صواباً ما ذهب إليه ابن حزم^(١) وسواه من أن كثيراً من الأحكام المنسوخة نزل في مكة ، وأن أغلب الآيات الناسخة نزل في المدينة .

كارولين : وما دخل الناسخ والمنسوخ في هذه القضية ؟

الاستاذ : المفهوم التقليدي^(٢) للناسخ والمنسوخ لا علاقة له بشيء مما نقول ، لذلك لم أقصده بكلامي ، وإنما رميت إلى تقصي الخطوات المتدرجة الحكيمة التي خطتها الدعوة الإسلامية قبل أن تضيف على أي موضوع من موضوعات الإصلاح طابعاً تشريعياً نهائياً . وإن هذا لَيَصْدُقْ ، أول ما يصدق ، على الأحكام الشرعية التي تناولت المسألة الاقتصادية . فإن كان الطابع الروحي هو الذي برز وساد في النوازل المكية ، فإن الذي بدأ يبرز في المدينة ويسود هو الطابع الاجتماعي الذي سرعان ما احتوى شؤون المال والاقتصاد . وحسبنا أن نلقي نظرة على سيرة الرسول الكريم

(١) (الناسخ والمنسوخ) لابن حزم ص ٣١٩ .

(٢) انظر في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » وأينا الصريح في الناسخ والمنسوخ .

في مغازيه لنشهد كيف كان يوزع الغنائم والأنفال ، من نحو ، وكيف كان يفصل ما أجله القرآن من أحكام المواريث ، من نحو آخر (١) . وحين نذكر أن القرآن نفسه جعل من سنة النبي العملية ، كأحاديثه القولية ، مصدراً من مصادر التشريع ، ندرك أهمية ما وصل إلينا من تلك الأحكام ، ونلاحظ وفرتها في الوقت نفسه .

ولإرساء قواعد الإصلاح ، وإيجاد التوازن في المدينة ، فكّر الرسول، أول ما فكر، ببداؤا المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار (٢) . أما المهاجرون فقد كان أكثرهم فقراء ، وكان طبيعياً أن تكون القلة من أغنيائهم قد خلّفت في مكة ما تملكه من مال وعقار . وأما الأنصار فكانوا مضرب الأمثال في الإيثار ، كما قال تعالى : « ويؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوقّ شح نفسه فأولئك هم المفلحون » (٣) .

مسمير : لا أزال أذكر أن الأنصار يومئذ ودّوا لو يتقاسمون فخيّلهم مع إخوانهم الجدد في العقيدة ، ثم اكتفوا ، عملاً بنصيحة النبي ، بأن يتقاسموا الغلال مع الذين شاركوهم العناية بذلك النخيل (٤) .

الاستاذ : هذا صحيح ، ولعلك تستنتج منه مثلي أمرين : أحدهما حض المهاجرين على العمل وكسب القوت ، حفاظاً على كرامتهم . والآخر هو الإقرار لأهل المدينة بحق الملكية الخاصة ...

(١) Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam, 7.

(٢) تاريخ أبي الفداء ١٢٧/١ ومنهاج السنة ٩٦/٤ - ٩٧ .

(٣) سورة الحشر ، الآية ٩ .

(٤) صحيح البخاري ٢٤٤/٢ .

كارولين : إنني لأجد في هذا برهاناً جديداً على صَوْن الملكية الفردية في الإسلام ، مع أنك قلت عن هذه الملكية إنها ملكية انتفاع وليست ملكية عين .

الاستاذ : إنها طبعاً ملكية انتفاع في مؤدّاها الأخير . ولكن ، كما لاحظتِ يا كارولين ، نطقت النصوص القرآنية المحكمة بوجوب الحفاظ على الملكية في ذاتها ، وصرحت بمثل ذلك أحاديث الرسول ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ قَتَلَ دُونَ مَالِهِ فَشَيْدٌ »^(١) ، وقوله : « مَنْ اقْتَطَعَ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لَقِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانٌ »^(٢) . وقوله : « كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ : دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرْضُهُ »^(٣) . ويلاحظ في الحديث الأخير أن الرسول الكريم جعل حق الحفاظ على الملكية مساوياً لحق الحفاظ على الحياة . ولقد تشدد الفقهاء في شأن الملكية ، حتى جعل بعضهم الاعتداء عليها أغلظ في معنى التحريم من الاعتداء على حياة البشر ، كما قال الماوردي في الأحكام السلطانية^(٤) .

سمير : إنني لا أستطيع أن أتصور - مهما تكن هذه النصوص صريحة واضحة - أن في تقرير حق الملكية إشباعاً للأناية الفردية . إن هذا يناقض روح الشريعة الإسلامية .

الاستاذ : صدقتَ يا سمير . إن إشباع الأناية الفردية يناقض روح الشريعة الإسلامية التي لم تجعل حق التملك مطلقاً كل الإطلاق ،

(١) صحيح البخاري ١٥١/٢ .

(٢) مسند الإمام أحمد ، رقم الحديث ٣٩٤٦ .

(٣) صحيح البخاري ١٤٢/٢ .

(٤) الأحكام السلطانية ٤٧٧ .

بل أحاطته بكثير من القيود والحدود . من هنا كان تعريف فان دنبرغ Van den Berg للملكية مخالفاً لجوهر الإسلام حين قال: «الملكية هي حق التصرف بشيء ما بصورة متفردة ومطلقة، ثم التمتع بجميع الثمرات الناشئة من هذا التملك» (١) . ذلك بأنه لا وجود في حقيقة الأمر للملكية العينية ، لأن المال مال الله ، والجماعة فيه مستخلفة عن الله ، والفرد فيه أشبه بالوكيل عن هذه الجماعة (٢) .

كارولين: أذكر أن في القرآن آية تشبه المال بالوديعة في أيدي الأغنياء . فليس للفرد أن يتصرف بهذه الوديعة كيف يشاء .

الاستاذ: تقصدين قوله تعالى : « آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ، وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ » (٣) ، وهو صريح في أن البشر خلفاء في أموالهم لا أصلاء ، وإنما المال الذي في أيديهم مال الله . ونجد مثل ذلك في قوله تعالى عن المكاتبين من الأرقاء : « وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ » (٤) ، فالأغنياء وسطاء عندما يعطون أولئك المكاتبين شيئاً من مال الله الذي وهبهم إياه . وفوق ذلك ، ليس للمالك الحيوان أن يتصرف فيه بقتله (٥) ، ولا للمالك الشيء الذي لا حياة فيه أن يتصرف فيه بإتلافه (٦) ،

(١) Van den Berg, Principes de droit musulman, 112.

C f. Islamisme et Socialisme, (de Barazî), 37.

(٢) Laoust, Doctrines Sociales..., 437 - 439.

(٣) سورة الحديد ، الآية ٧ .

(٤) سورة النور ، الآية ٣٣ .

(٥) ابن تيمية ، القياس ٥٥ - ٥٦ .

(٦) ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام ، ٤١ .

إرضاء للنزوة أو هوى ، فكل الأشياء والمخلوقات من صنع الله ، ولها على مالكيها حقوق ^(١) . وللفقراء أيضاً حقوق في أموال الأغنياء ، فالإخاء في الدين جعل أحدهم للآخر بمثابة الشريك ، حتى يستطيع المحتاج منهم أن يأخذ بمقدار حاجته من جيب أخيه ^(٢) . وهكذا تحول حق التصرف والانتفاع بالملكية الفردية الخاصة إلى ما يشبه الملكية المشتركة العامة ، التي يشجع الدين عليها ، ويدعو إليها ^(٣) .

سمير : لقد علمتُ أيضاً أن الشريعة الإسلامية جعلت بتصرف عموم الناس عدداً من الأموال الشائعة التي ليس للأفراد احتكارها ، مع أن هذه الأموال من حيث المبدأ داخلية في معنى الملكية الفردية .

الاستاذ : أنت بلا ريب تومىء إلى قول الرسول الكريم: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاً والنار» ^(٤) . وعموم الناس بحاجة شديدة إلى هذه الأشياء ، لأنها ضرورية لحياتهم ، والانتفاع بها ينبغي أن يكون للجماعة كلها ، تبعاً لحاجات البيئات . إن هذا الحديث الشريف مهم جداً ، فنضع التعليق عليه إلى حلقتنا التالية .

(١) ابن تيمية ، القياس ٥٦ .

(٢) ابن تيمية ، الفتاوى ٢٧٤/٣ .

(٣) Laoust, op. cit., 439.

(٤) انظر الخراج (لأبي يوسف) ١٤٧ وقارن بالأحكام السلطانية (للماوردي) ص ٤٠ .

الفصل الثالث

الملكية وظيفية اجتماعية

الاستاذ : لعل من المفيد أن نستكمل بحثنا وتتابع تحليلنا للطابع العام المشترك الذي أضفاه الإسلام على الملكية الفردية . لقد توقفنا عند الحديث النبوي الذي منع الأفراد من احتجاز نوع من الأموال الشائعة ، محولاً تلك الأموال إلى الجماعة في عمومها ، مؤكداً أن الملكية وظيفية اجتماعية ذات قيود وشروط ، عندما قال النبي الكريم : « الناس شركاء في ثلاث : الماء ، والكلا ، والنار »^(١) . وإذا كانت معاني الشركة في هذه الأشياء الثلاثة قد انحصرت في مدلولاتها الفعلية في البيئة العربية على عهد الرسول ، فلا ريب أن دلالاتها بدأت تنبسط في المجتمع العصري ، حتى باتت تشمل كل الموارد والمواد والطاقات الأساسية الضرورية لحياة الجماعة ونماؤها وازدهارها : ففي اللفظ الأول تدخل كل الموارد المائية ، سواء أكانت للشرب أم للاستعمال أم للسقي أم لتوليد الطاقة الكهربائية ، وفي اللفظ الثاني تدخل كل المواد الغذائية الأساسية التي تؤمن الرغبة لكل إنسان ، وفي اللفظ الثالث الأخير تدخل كل وسائل الإنارة والتدفئة والوقود والموارد الكهربائية . ولن نعدم في ضروب

(١) قارن «اشتراكية الاسلام» للسباعي ٣٦ «بالعدالة الاجتماعية في الاسلام» لقطب ١١٢ .

القياس وأشكاله ، ما دام هذا القياس أحد مصادر التشريع في الإسلام ، حججاً وبراهين تبسط الدلالة في تلك الأموال الشائعة المشتركة لنفسح المجال في تطبيقها على حاجات المجتمعات الضرورية ، تبعاً لبيئاتها وأعرافها . على أننا ، قبل أن نستمر في هذا الشأن ونمضي في الاستطراد ، نقرّ بأنّ أحداً من فقهاءنا لم يتجرأ ، فيما نعلم ، على تأويل ذلك الحديث بنزعة نبوية واضحة إلى تحويل الملكية الفردية في تلك الأصناف الثلاثة إلى ملكية جماعية مشتركة صريحة . بل لعل في نهى الرسول عن رفض الإنسان إعطاء الماء والكلاً والنار لمن يحتاج إلى شيء منها إصراراً لا شبهة فيه على حق الفرد في تملك هذه الأشياء والتصرف فيها ، ومع ذلك ، لم نجد أحداً من فقهاءنا ، في ضوء ما وُضع من الشروط والقيود في هذا الحديث أو ذاك ، يتجرأ على أن يُضيفي على الملكية الخاصة طابع التفرد والاطلاق .

سمير : في هذه الأصناف الثلاثة لا يستطيع المالك إذاً أن يتصرف فيما يملكه منها بحرية تامة ، ومن دون قيد أو شرط ، لأن الأصل في المال أنه للجماعة في عمومها ، وليس لفرد أن يحتكره من دون سائر الأفراد . أليس هذا ما تريد ؟

الامتياز : بلى ، هذا ما أريد : لأن المالك الذي يرفض إعطاء الفضل من مائه أو كلّته أو ناره يتناسى حقوق المسلمين عليه ، ولا سيما جيرانه الذين ينبغي أن يكونوا له بمثابة الشركاء .

كارولين : لكن ينبغي ألا ننسى أن اشتراط موافقة المالك على أي عطاء هو ضرب من صون ملكيته الفردية الأصلية ^(١) .

(١) الخراج لأبي يوسف ١٥٦-١٥٧ .

الاستاذ : طبعاً ، لكنه إذا رفض العطاء بات ماله خبيثاً غير طاهر .
وهو حينئذ من الناحية الدينية غير جدير برحمة الله وإحسانه (١) .

وما من شك في أن القيود الثلاثة التي حددت بها في الحديث ملكية الأفراد محكومة أساساً بصدق التدين وحرارة العاطفة الإنسانية . وهي فوق ذلك تؤكد أن الملكية الفردية ، برغم صيانتها وعدم التعرض لها والمساس بها ، خالية خلواً تاماً من نزعات التفرد والأناية . ومن الأناية المفرطة أن يتمتع صاحب الماء من إرواء العطاش من المسافرين ، وأن يرفض صاحب الكلاً أن ترتعي ماشية جيرانه في أرضه ، وأن يأبى على الناس مالك الغابة أن يأخذوا من حطبها شيئاً للوقود .

سمير : ألا تعتقد في المقابل أن من الأناية الجماعية المفرطة أيضاً أن يغالي عموم الناس ويتعسفوا في استعمال الحق العام لدى التصرف بأحد هذه الأشياء الثلاثة ؟

الاستاذ : بكل تأكيد ، فالجيران إذا لم يوافق المالك لا يستطيعون أن يتصرفوا بأرض بور تحولت صالحة للزراعة ، ولا بغابة خاصة لأخذ الحطب أو الخشب ، ولا بعين جارية داخلة في ملكه لري أراضيهم وسقي زروعهم (٢) .

والمراد بهذا كله أن الملكية الخاصة مصونة ، ولكن المالك الحقيقي هو الله . وللغني أن يتصرف بماله كما يشاء ، ما دام يؤتي الزكاة ولا ينسى حق السائل والمحروم في هذا المال . وإذا كان مسوَّغ الملكية الفردية كونها وظيفة ، فلا شيء يحول دون انتزاع

(١) الخراج لأبي يوسف ص ١٤٦ .

(٢) Laoust, Doctrines d'Ibn Taymiyya, op. cit, 437.

بعض الأموال من مالكمها حين يسيئون التصرف بها مخالفين بذلك أحكام الشريعة العادلة ^(١) . وحينئذ يُردّ إلى الله ما أعطاه !

كارولين: القدرة على حسن التصرف هي المقياس هنا إذا ؟

الاستاذ: أجل ، والأمثلة والشواهد على هذا كثيرة : فالصبي القاصر الذي لا يحسن التصرف بماله ، كالفقيه والجنون ، لا يدفع إلى أحدهم ماله إلا إذا زالت أسباب القصور والسفه والجنون . وأولياء أمورهم والأوصياء عليهم هم الذين يتصرفون بأموالهم حتى يؤنسوا منهم الرشد فيعيدونها إليهم . وإذا لم يكن لهم أولياء أو أوصياء فالجتمع الإسلامي مسؤول عن حفظ أموالهم ، لأن القرآن سمى المال « قياماً للناس » ، كأنه عصب الحياة ، في قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ، وارزقوهم فيها واكسوهم » ^(٢) .

سمير : لعل في هذا تفسيراً كافياً للقاعدة الشرعية الإسلامية التي تقول : « الإمام أو الخليفة هو وارث من لا وارث له » ^(٣) .

الاستاذ : هذا صحيح ، لأن الثروة تعود إلى أصلها ومصدرها . وليس مصدرها الخليفة ، بل الأمة كلها ممثلة بالخليفة الذي هو بمثابة الوكيل عنها، المسؤول عن أموالها ومصالحها العامة، كما عبّر ابن تيمية في كتابه : « السياسة الشرعية » .

والمفروض في الأمة ، على كل حال ، أن تصون أموال الأفراد .

(١) المصدر السابق .

(٢) سورة النساء ، الآية ٥ .

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى (لابن تيمية) ٤/٢ .

والتكافل الاجتماعي يضاعف إحساس الأمة بتبعاتها إزاء كل تبذير أو إسراف أو خطأ اقتصادي .

ويلاحظ هنا من الناحية الأسلوبية أن القرآن ، في نهيه عن إيتاء المال للسفهاء ، وجه الخطاب إلى الأمة كلها ، فقال : « ولا تؤولوا السفهاء أموالكم » ولم يقل : « أموالهم » . فهذه الأموال التي يملكها السفهاء في الأصل صارت بسبب سفههم ملكاً للجماعة كلها ، لتنفق في الوجوه المشروعة المحققة لمصلحة الجميع .

كارولين : نحن نعلم أن الغني منها يكن مسؤولاً عن إخوانه الفقراء والمساكين ، يظل عاجزاً عن تحقيق العدالة الاجتماعية . فهل يمكننا أن نقول : إن على الأمة كلها أن تسعى لتحقيق هذه الغاية العظمى ؟

الامتياز : يمكننا أن نقول هذا ، والأمثلة التطبيقية كفيلة بإيضاحه : إن الأمة ، ممثلة بالخليفة ، تجبي أموال الزكاة ، ثم تنفقها في مصارفها الشرعية ، محاولة بذلك أن تضمن نفقات التكافل الاجتماعي . فإذا لم تكف الزكاة ، فرضت الأمة على أغنيائها أن يكفوا الفقراء الضروري من حاجاتهم . وإذا بقي في الأمة جائع أهملته ولم تدبر له القوت أثمت الأمة كلها . وفي الحديث : « أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئوا من ذمة الله تبارك وتعالى » (١) .

إن لقب الإسلام يُنزَع عن الأمة الآثمة التي تشجع التمايز الطبقي إلى الحد الذي تفرق معه طبقة منها في ألوان الترف والنعيم بينما تعيش سائر الطبقات في مهاوي الفاقة والحرمان . قال النبي الكريم :

(١) الترغيب والترهيب للمنذري ٢٦/٣ ، والحديث رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والحاكم من طريق ابن عمر عند بعضهم ، ومن طريق عائشة لدى بعضهم الآخر .

« ما آمن بي مَنْ بات شعبان وجاره جائع ينجبه وهو يعلم »^(١) ،
وقال : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »^(٢) .

إن أبغض ما يبغضه الإسلام هذا التمايز الطبقي الذي يستثير
الضغائن في نفوس المحرومين ، وقد يدفعهم إلى الغصب والسرقة
وارتكاب أشنع الجرائم ، بغية الخلاص من مستغليهم الظالمين^(٣) .

ولإنقاذ الأمة من هذه المفاصد كلها ، فرض الإسلام الزكاة على
الأغنياء القادرين ، وعدّها حقاً للفقراء والمساكين المستحقين لها ،
لا فضل فيها ولا منّة للقادرين على إعطائها^(٤) .

سمير : غاية الإسلام إذاً من تحريم كنز المال وحبسه وتجميده هي
تأمين حاجات الفقراء وكفالة العدالة الاجتماعية بين مختلف
الطبقات .

الاستاذ : هذا مؤكد ، لأن تجمع الثروات لدى طبقة واحدة إذا تضخم
وتكاثر يعجل دمار المجتمع . إن تجميد الثروة في خزائن عدد قليل
من المولدين ، لا يثير ضغائن الفقراء فقط ، بل يفرق الأغنياء
في الوقت نفسه في الترف الرخيص .

كارولين : وتضخم الثروات يجرّ الأغنياء إلى حياة البلادة والكسل
والقعود عن الإنتاج . وفي غمرة هذا التضخم المالي تخسر الطبقة
المكادحة شخصيتها ، ومن غير أن تشعر تفسح المجال أمام طبقة
الأغنياء وحدها لتذوق لذات الحياة .

(١) الترغيب والترهيب ٢٣٧/٣ .

(٢) المصدر نفسه ٢٣٦/٣ .

(٣) أدب الدنيا والدين (للماوردي) ٣٣ ، والرازي في (مفاتيح الغيب) ٦٧٢/٤ .

(٤) السورة ٧٠ ، الآيتان ٢٤ ، ٢٥ .

الاستاذ : لكن الإسلام يحول دون هذه المساواة كلها ، عندما يكرّهُ إلى المؤمنين حياة الترف والبلادة ، ويضع من ضمانات المعيشة المادية ما يحقق التوازن الاقتصادي في المجتمع الإسلامي . وتصرف الرسول بعد فيء بني النضير واقع تاريخي يشهد بذلك : فما أبداه الأنصار من كرم الضيافة لإخوانهم المهاجرين لم يكن كافياً لإزالة التفاوت الذي كان واضحاً بين ذينك الفريقين من المؤمنين . وإنما حدث ذلك بعد الفياء المذكور : فإن بني النضير بعد محالفتهم قريشاً ، وبعد تحريضهم على اغتيال الرسول ، ومحاولتهم قتله يوم ذهب يطلب معونتهم في دية قتيلين ، أمرهم النبي بالجلء وحاصرهم خمس عشرة ليلة طلبوا على أثرها أن يصالحوه . ورضوا بالخروج من بلدهم بعد ستة أشهر من وقعة أحد على أن لهم ما حملت الإبل ما عدا السلاح ^(١) . وأقرهم النبي على هذا ، فخلصت أرضهم كلها لبیت المال ، وقد قسم النبي صلوات الله عليه يومئذ ما سوى الأرضين من أموال القوم على المهاجرين الأولين دون الأنصار ، إلا سهل بن حنيفة وأبا دجانة سمالك بني خرسة فإنها وصفا للنبي فقرهما فأعطاهما ^(٢) . وفي هذا نزلت الآية : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ^(٣) . وما نطقت به هذه الآية من أن المال لا يجوز أن يكون متداولاً أو محتكراً في طبقة الأغنياء وحدهم ، كان حجر الزاوية في تحقيق العدالة الاجتماعية التي مهدت للتوازن الاقتصادي السليم في المجتمع الإسلامي .

(١) فتوح البلدان (للبلاذري) ٢٨ .

(٢) الأحكام السلطانية (للماردي) ١٦١ .

(٣) سورة الحشر ، الآية ٧ .

سمير : وصراع الطبقات في الإسلام ؟ هل كان بين طبقات الأمة صراع
يوم كانت الأمة قائمة ؟

الاستاذ : في وسعنا الإجابة بلا ونعم . على أن كثيراً من المسلمين ،
وثلة من المستشرقين ، يؤثرون مثلنا نفي مثل هذا الصراع بالمعنى
المعروف في المجتمع الرأسمالي الحديث ، ولا سيما إذا قارنا ذلك المعنى
بمبادئ الإسلام المشهورة في محاربة الاستغلال والمستغلين ، والحد من
طغيان رأس المال والرأسماليين .

أجل ، لقد حارب الإسلام كل ضرب من ضروب الاستغلال ،
وحرّم اختزان الثروات وتجميدها وكنزها ، وكان بين أنظمة العالم
أول نظام يصادم بتعاليمه تفاحش رأس المال .

إنه لا يندرج في نطاق الإشتراكية برغم التقائه معها في كثير
من المبادئ التي وصل إليها الإنسان خلال بحثه الطويل المضني عن
العدالة الاجتماعية والاقتصادية .

إن الإسلام بتعاليمه الاصلية يقترب من المذاهب الاجتماعية ذات
النزعة الإنسانية، التي تريد أن تجعل الإنسان أكثر شعوراً بإنسانيته،
وكرامته ، وقدرته ...

الفصل الرابع

العمل وحقوق العمال

الاستاذ: ينبغي للمؤمنين - في جهادهم الدائب لتحقيق العدل الاقتصادي والاجتماعي - ألا يكفوا لحظة عن محاربة الاستغلال ، وطفيان رأس المال . فإذا كان الإسلام يشجعهم على كسب المال ، ويصون لهم ملكياتهم الفردية ، ليتمكنوا من تأدية وظيفتها الاجتماعية ، فإن هذا الدين الحنيف يحرم عليهم - في الوقت نفسه - كنز الأموال واختزانها وتجميدها ، لئلا تكون ثروة المجتمع دولة ، متداولة محصورة في طبقة الأغنياء وحدهم . لذلك يحس أتباع هذا الدين إحساساً عميقاً بأنهم منتدبون لتحمل أعباء العدالة، ولتحقيقها بين البشر أجمعين .

سمير: إن لاكتساب الملكية عند علماء الاقتصاد أربع وسائل أساسية: العمل إما باليد وإما بالآلة ، واستغلال الأراضي بالزراعة وإحياء الموات ، والمخاطرة بالتجارة للربح أو الخسارة ، والإثراء بطريق الانتظار^(١) . لكن الإسلام الذي يعرف هذه الوسائل جيداً لا يبيحها كلها ، بل يقسمها إلى زمرتين: زمرة الوسائل المشروعة

(١) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » ص ٣١٦ .

وهي تشمل الثلاث الأولى ، وزمرة الوسائل غير المشروعة ، وهي تنحصر في جميع الأشكال المؤدية إلى الإثراء بطريق الانتظار .

الاستاذ : لقد أوجزت وأحسنتم ، ولا سيما في تقسيمك الثنائي لوسائل اكتساب الملكية ، فمن خلال هذا التقسيم يتضح مدى حرص الإسلام على ربط الملكية بالعدل الاقتصادي من جهة ، وبمكارم الأخلاق من جهة أخرى . ولنبدأ على كل حال بالوسيلة الأولى المشروعة لاكتساب المال (وهي العمل) ، ولنلاحظ من الزاوية المبدئية أنها تكاد تشمل بدلولها الواسع كل الوسائل المشروعة بوجه عام : فالعمل في الإسلام ليس مقصوراً على تنفيذ أحكام الشريعة ، ولا محصوراً في أداء العبادات والشعائر ، بل يتناول جميع وجوه النشاط والحركة الفاعلية الإيجابية ، سواء أكان باليد أم بالآلة ، في الأرض أم في المصنع ، وفي التجارة الفردية أم بالمشاركة ، وسواء أطلب العمال تحقيق الضروري من حاجاتهم أم أرادوا الدنيا وزينتها ، وشيثاً فوق الكفاية فيها : «من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوفّ إليهم أعمالهم فيها ، وهم فيها لا يبخسون»^(١).

على أننا نقصد الآن بالعمل ، بوجه خاص ، الاحتراف القائم على مزاوله اليد لأشياء باتت الآلة تعوضها في أكثر الأحيان ، وإن كانت اليد هي التي تحرك تلك الآلة وتنظمها حتى الآن .

وإشادة القرآن بهذا النوع من العمل اليدوي واضحة في مثل قوله تعالى: «ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم» أفلا يشكرون»^(٢).

(١) سورة هود ، الآية ١٥ .

(٢) سورة يس ، الآية ٣٥ .

فالبشر ، من خلال هذه الآية ، يأكلون مما عملت أيديهم ، مثلاً يأكلون مما أنعم الله عليهم به من طيب الثمرات .

كارولين : أحسب أن من الممكن أيضاً أن نستنبط أن السعي المطلوب من الإنسان هو العمل اليدوي بالدرجة الأولى ثم ما يعوضه من الإشراف على الأجهزة والآلات بعد ذلك في مثل الآيات التالية : « وأنّ ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى . ثم يُجزّاه الجزاء الأوفى » (١) .

الاستاذ : أجل... إنه فهم سديد . ويمكننا أيضاً أن نُدخل ، بجانب هذا المدلول الصريح، مفهوم المسؤولية الفردية عن كل عمل أو سعي يأتيهما الإنسان ، في كل آية دعت إلى الحركة الإيجابية في هذه الحياة ، كقوله تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » (٢) ، وقوله : « ولتُسألُن عما كنتم تعملون » (٣) .

وفي أحاديث النبي القولية وسننه العملية إبراز لمكانة العمل اليدوي ولو كان حرفة يزدرى المجتمع أصحابها : « لأن يأخذ أحدكم حبلًا ، فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره ، فيبيعها ، فيكف بها وجهه ، خير له من أن يسأل الناس ، أعطوه أو منعوه » (٤) . « ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده » (٥) ،

(١) سورة النجم ، الآيات ٣٩-٤١ .

(٢) سورة التوبة ، الآية ١٠٥ .

(٣) سورة النحل ، الآية ٩٣ .

(٤) الترغيب والترهيب للندوي .

(٥) صحيح البخاري ، الباب الخامس عشر ، من طريق الزبير بن العوام .

« وإن أشرف الكسب كسب الرجل من يده »^(١) . وفي عصرنا هذا ، عصر التقدم العلمي والتسارع « التكنولوجي » الذي يهيمن فيه الإنسان على ما اخترعه من الآلات والأجهزة الدقيقة بفضل « التكنيك » أو الصناعة الفنية ، لا نعدم في النصوص الدينية توجيهات رائعة إلى إتقان الصناعات والأعمال ، كقول النبي الكريم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه »^(٢) .

مسير : إن الوقائع التاريخية تؤكد أن المسلمين ، ابتداء من عصر النبوة ، أقبلوا على الصناعات الشائعة في زمانهم يحميها ويحاولون التفوق في صناعتها على غيرهم من الشعوب ، ولا سيما على أثر الفتوح التي أتاحَت للجميع فرص العمل والتصنيع ، ففضلاً عن إتقانهم أدوات المنزل ، وآلات الحرف ، وصنوف الأزياء ، عنوا عناية خاصة بالصناعة العسكرية من دروع ودرق ومجَنَّات لأسلحة الدفاع ، وسيوف ورماح لأسلحة القتال^(٣) .

الاستاذ : وفوق ذلك ، لقد مضى فقهاء الإسلام على جعل الاعمال الفنية كلها فروض كفاية : فعلى الامة ممثلة في أولي الامر أن تسمى لإظهار أصحاب الخبرة والاختصاص من المهندسين والاطباء ورجال الاعمال ، الذين يتكفلون بتنظيم المرافق العامة و « تشغيل » اليد العاملة ، ولو تقاصرت همة الحاكم عن القيام بهذا الواجب فعلى الامة أن تحمله على أوائمه وتسعى إلى تغييره ، ليكون الذي يقوم به في موضع ذلك المقصر^(٤) .

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده .

(٢) رواه البيهقي في سننه .

(٣) قارن بالقرن الحربي في صدر الاسلام ، للأستاذ عبد الرزاق عون .

(٤) انظر كتاب الموافقات للشاطبي عند الكلام على فرض الكفاية ١١٩/١ - ١٢٤ .

ومع ذلك ، نجد أن العمل بأجر هو الذي أحاطته الشريعة الإسلامية بكثير من الضمانات، وأفسحت له أكبر المجال ، وخصت القائمين به بأوفر الحظوظ والحقوق . وهو في نظر الفقهاء على قسمين : عمل عام يستحق القائم به الأجر تبعاً لمقدار عمله . وعمل خاص لا يستحق فيه الأجر إلا بمقدار استمراره ، وقرروا أن أجور الأعمال تقدر بقيمتها أو بالمدة الزمنية التي قضاها العامل لإتمامها ، وأن تكليف العمال لا يجوز إلا في نطاق القدرة البشرية، لأنه لا تكليف إلا بالمستطاع، مصداقاً لقوله تعالى: « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » (١) ، وقياساً على قول النبي صلوات الله عليه في شأن الخدم والعبيد : « لا تكلفوهم من الأعمال ما لا يطيقون ، فإن كلفتموهم فأعينوهم » (٢) .

وفي ضوء هذا الحديث تقف الشريعة اليوم مع التقليل من ساعات العمل، لكيلا يكلف العمال فوق طاقتهم ، وتسلك في باب « الإعانة » كل تعويض إضافي يناله العمال إذا ضاعفوا عملهم وإنتاجهم .

كارولين : لدى الحديث عن الأجرة - أي أجرة العامل - وجدت في صحيح البخاري مجموعة طيبة من الأحاديث تؤكد صيانة أجور العمال ، وتعجيل أدائها إليهم ، وتأمين نفقاتهم ، وضمان راحتهم، وحماية المجتمع لهم . لقد أغراني بمعرفة هذه الأحاديث المستشرق الفرنسي بلتييه Peltier الذي نقل إلى الفرنسية تلك الأحاديث

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ .

(٢) أنظر الروض الأنف (للسهيلي) ٧٨ بهامش سيرة الرسول (لابن هشام) .

برمتها ، وعلق عليها (١) . وأحسب أن كل من قرأها مثلي بعناية
يعترف معي بأنها سبقت أحدث التحديدات لحقوق العمال، بتعبيرها
الاجتماعي الشامل ، وصياغتها الاقتصادية الدقيقة ، وإن اصطبغت
كأكثر أحاديث الرسول بطابع الترغيب والترهيب، حثاً على مكارم
الأخلاق ، وصيانة لقيم الدين .

سمير : وأنا أيضاً أتيح لي أن أطلع على تلك الأحاديث التي نستخلص
منها على سبيل المثال أن صيانة أجور العمال قد استوجبت إنذار
آكلها والمفرطين بها بحرب من الله . قال رسول الله ﷺ فيما يرويه
عن ربه تبارك وتعالى : « قال الله عز وجل : ثلاثة أنا خصمهم
يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكـل
ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه
أجره » (٢) .

الامتناذ : ومن هذه الأحاديث نستخلص أيضاً يا سمير أن أداء الحقوق
كاملة إلى العمال لا يكفي ، بل لا بد من التعجيل بأدائها ، لأن
العمال بحاجة شديدة إليها : « أعطوا الأجير حقه قبل أن
يجف عرقه » (٣) .

وفي تلك الأحاديث نلاحظ أن تأمين ما يحتاج إليه العمال
واضح كل الوضوح : أولاً لأن الرسول الكريم كان يعطي

(١) Peltier, Oeuvres diverses de Bukhari, chap. XV,
Livre des Ventes .

(٢) الحديث في صحيح البخاري هو من رواية الصحابي الجليل الزبير بن العوام .

(٣) ذكره البغوي في « المصاييح » وعده من الأحاديث الصحاح . وقارن بصحيح البخاري
٥٢/٢ - ٥٣ .

الآهل (المتزوج) حظين ويعطي العزب حظاً واحداً ^(١) ، وثانياً لقوله صلوات الله عليه في شأن كل من أدى عملاً أو تولى وظيفة : « من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً ، أو ليست له زوجة فليتزوج ، أو ليست له دابة فليتخذ دابة » ^(٢) ، ولا ريب في أن هذا وارد أصلاً في شأن من يلي عملاً عاماً ، لكن روح الشريعة الإسلامية تقضي باعتباره شاملاً للجميع ، ولمن يعملون بأيديهم بوجه شديد الخصوصية .

مميز : في اعتقادي أن هذا يشبه في شمول المبدأ ضمان الراحة للعمال ، في مثل قوله صلوات الله عليه : « إن لنفسك عليك حقاً » ^(٣) ، وعلى هذا يدخل في الحرمة المغلطة كل استغلال من أرباب العمل لما يسمى بلغة الاقتصاد « أوقات الفراغ التجارية » ، وهو قطعاً من أبشع ضروب الاستغلال .

الاستاذ : وأهم من ذلك كله أن في تلك الأحاديث دعوة إلى حماية المجتمع للعمال ، بتوفير الضمانات لهم فيما يسمى اليوم بتقديرات العجز والمرض والشيخوخة وحماية الأسرة بعد الوفاة . وأصرح ما في الباب قوله عليه الصلاة والسلام : « من ترك ضياعاً (أي ورثة) أو كَلّاً (أي ذرية ضعفاء) فليأتني فأنا موله » ^(٤) . ومن شرح أبي عبيد لهذا الحديث نستنتج أن للذرية الضعفاء في بيت المال حقاً ، فإنه قال في كتاب الأموال : « الكَلّ - بفتح الكاف -

(١) قارن صحيح البخاري بكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٢٤٢ .

(٢) قارن بمسند الإمام أحمد .

(٣) ربيعة الحديث - كما في صحيح البخاري - : « وإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لزورك عليك حقاً ، وإن لعينك عليك حقاً » ، وقارن ذلك بصحيح مسلم .

(٤) قارن صحيح البخاري بكتاب الأموال (لأبي عبيد) ٢٣٧ .

كل عيّل والذرية منهم ، فجعل ﷺ للذرية في المال (أي مال الدولة) حقاً ضمنه لهم « (١) ، وواضح أن هذا مستلهم من قوله تعالى في سورة النساء : « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم ، فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » (٢) . ويؤكدّه من جهة أخرى حق الفقراء والمساكين في مصارف الزكاة الثمانية : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... » (٣) كما يؤكدّه قوله تعالى بوجه عام : « والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم » (٤) .

وإذا علمنا أن تقديرات العجز والمرض والشيخوخة 'كفلت منذ صدر الإسلام لأهل الذمة فكفالتها للعامل المسلمين أولى وأجدر . وقصة عمر بن الخطاب مع اليهودي العاجز الضعيف مشهورة ، حين قال له : « ما أنصفناك أن أكلنا شبيبتك ثم ضيعناك عند الكبر » ! (٥)

كارولين : أرى أن هذا كله يؤيد رأي من قال : إن الشريعة الإسلامية لا ترفض أي تطوير فعلي إيجابي يقترحه رجال الاقتصاد والاجتماع لتحسين أوضاع العمال ، فالعبرة بيوهر الأشياء ، لا بالمظاهر والأشكال .

الاستاذ : إنني موافق على كل تطوير فعلي من هذا القبيل ، سواء أتناول تحسين أوضاع العمال أم أية وسيلة أخرى من وسائل التملك المشروعة

(١) كتاب الأموال (لأبي عبيد) ٢٣٧ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٩ .

(٣) سورة التوبة ، الآية ٦٠ .

(٤) سورة الماعز ، الآية ٢٤ .

(٥) كتاب الخراج لأبي يوسف .

في الإسلام ، كاستخراج ما في الأرض من غلال وخيرات بالزرع أو إحياء الموات ، على سبيل المثال .

ولعل من الملاحظ هنا أن قد كان بديهاً أن يدعو رسول الله إلى العناية بالزرع لدى مقدمه إلى المدينة ، وبعد زمن يسير من إقامته فيها ، لأن أرض المدينة كانت صالحة للزراعة من ناحية ، ولأن المهاجرين من مكة كانوا مضطرين إلى كسب قوتهم بمشاركة إخوانهم المزارعين الانصار من ناحية ثانية ، ولأن الزرع عمارة للأرض كما أمر الله بالدرجة الاولى . وهذا يفسر لنا في أحاديث الرسول ذلك الاتجاه المزدوج في كل عمل زراعي إلى تحسين الوضع المادي وإحياء الروح الديني . ومن الاول قوله عليه الصلاة والسلام : «من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ، ولا يؤجره إياها » (١) ، لان الغرض إتمام عمارة الارض كيفما يتم التعمير ، ومن الثاني قوله صلوات الله عليه : « ما من مؤمن يفرس غرساً أو يزرع زرعاً ، فيأكل منه إنسان أو بهيمة أو طير إلا كان له به صدقة » (٢) ، لأن الزارع يحقق إرادة الله باستخراج ما في الارض من غلال وخيرات .

سمير : نستكمل الحديث عن هذا كله في جلسة الغد .

(١) انظر تهذيب ابن القيم لسنن أبي داود ٥/٥٦ - ٥٧ .

الفصل الخامس

الأرض واستخراج خيراتها

الاستاذ : كان النبي الكريم يهدف إلى إحياء الموات ، وتحريك الجماد ، وتكوين الدوافع لاستمرار الإنتاج ومضاعفته ، عندما كان يدعو صحابته الكرام إلى العمل في الأرض واستخراج ما فيها من غلال وخيرات ، بمثل قوله المشهور: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»^(١).

وتأكيداً لرغبته في تحقيق الإنتاج ، والمزاوجة فيه بين رعاية الوضع المادي والانسجام مع الروح الديني ، قال صلوات الله عليه في حديث آخر مشهور أيضاً : « عاديّ الأرض لله ولرسوله ، ثم لكم من بعد ، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنين»^(٢). وهكذا جعل عليه الصلاة والسلام مدة السنين الثلاث ميقاتاً كافياً لاستبانة القدرة على الإحياء لدى من وضع يده على الأرض الموات ، فإن عجز عن ذلك خلال الأجل الموقوت عادت الأرض ملكاً للجماعة ، أو كما قال النبي في تعبيره الديني :

(١) قارن خراج أبي يوسف ٩٦-٩٨ بخراج يحيى بن آدم . والحديث على كل حال مروى في الصحيحين .

(٢) خراج أبي يوسف عن ليث عن طاووس .

« لله ولسوله » ، ولم يكن من حق أي فرد من الأفراد أن
« يحتجز » الملك المشاع ، لئلا يتحول احتجاجه ضرباً من
« الإقطاع » .

كارولين : ما في هذه التعاليم النبوية من تحديد اقتصادي دقيق لا يُدرَك
على وجهه الصحيح إلا إذا أبرزنا بأسلوب المقارنة ما امتاز به على
القانون الوضعي المستمد من القانون الفرنسي ، والمعمول به فيما أعلم
حتى اليوم في كثير من البلدان العربية . فعلى حين ربطت النظرية
الإسلامية حق الملكية بالقدرة على الإنتاج خلال مدة زمنية معقولة ،
ربطت النظرية الوضعية هذا الحق بمفهوم « الأمر الواقع » حين
جعلت « وضع اليد » خلال خمس عشرة سنة كافياً لتملك الأرض ،
سواء أُحييت أم تركت مواتاً .

الاستاذ : وأزيدك يا كارولين تفصيلات أخرى أكثر انسجاماً مع أحكام
العقل ، وأكثر مراعاة لمفهوم العدل : لقد اشترطت النظرية الإسلامية
شروطاً كثيرة لوصف الأرض « بالموات » ، فهي الأرض التي تعذر
زرعها لانقطاع الماء عنها ، أو لغمره لها ، أو لأن طينتها غير
صالحة ابتداء للإنبات ^(١) . « ويشترط لاعتبارها مواتاً ألا يكون
منتفعاً بها فعلاً بطريق أخرى من طرق الانتفاع غير الزرع ، كأن
تكون قريبة من المدينة أو القرية بحيث يكون أهل القرية منتفعين
بها فعلاً في مرافقهم ، فإن هذا النوع من الأراضي لا يكون مواتاً
بالفعل ، فهو يتخذ إما مرائب للحيوان ، أو ملاعب للخيل ، أو
مستراضاً للرياضة البدنية ونحو ذلك . ولذلك قرر الفقهاء أن

(١) التكافل الاجتماعي في الاسلام (لحمد أبي زهرة) ص ٤٧ . وقد جمع العلامة أبو زهرة
في هذا البحث أدق الآراء الفقهية حول شروط الأرض الموات .

يشترط لاعتبار الأرض مواتاً أن تكون بعيدة عن العمران ، لكيلا تكون مرفقاً من مرافقه ، أو يُتوقع أن تكون من مرافقه « (١) .
ثم إن النظرية الإسلامية - مع تقريرها أن الإحياء وحده سبب للملكية - منعت أن يكون احتجاز الأرض (أي وضع حاجز عليها أو سور حولها أو حدود تحدها) مثبِتاً للملكيتها ، فلا يُثبت مثل هذا الاحتجاز إلا حق الأولوية ، بحيث لو اختار شخص أرضاً ليقوم بإحيائها فليس لغيره أن ينزعها منه ، لأنه هو الأولى بها .

سمير : على هذا يكون الاكتفاء بالحيازة أو الاحتجاز، من غير سعي فعلي إلى إحياء الأرض الموات ، ظلماً مبيناً ينافي تعاليم الدين ، سواء أكان بسبب العجز أم التهاون ، لأنه « تجميد » لهذه الأرض التي كان يحتمل أن «يعمرها» من تتوافر له وسائل عمارتها .

الاستاذ : هذا صحيح . ولذلك وردت في بعض روايات إحياء الموات ، فوق اشتراط السنين الثلاث ، هذه العبارة النبوية على سبيل الإيضاح والتعليل : « وليس لعرق ظالم حق » (٢) . وما العرق الظالم إلا عرق المحتجز الذي يمنع نفسه وغيره بذلك الاحتجاز من كل نفع وانتفاع .

لكن من المؤسف ، برغم هذه الشروط الواضحة التي رافقت إحياء الموات ، أن النظرية الإسلامية تعرضت لبعض الشبهات بسبب رغبة الفقهاء في التقسيم والتفريع والتبويب ، عندما استخدم هؤلاء عبارة « الإقطاع » بدلاً من « إحياء الموات » !

(١) المرجع السابق نفسه ص ٤٧ - ٤٨ .

(٢) انظر خراج أبي يوسف تعليقاً على قول أبي حنيفة : « الإحياء سبب للملكية ، ولكن شرطها إذن الإمام » .

كارولين : اسمح لي هنا أن أخالفك، فالفقهاء لم يخترعوا عبارة «الإقطاع» بل استندوا إلى عمل الرسول نفسه ، إذ صح في السيرة النبوية أن النبي ﷺ « أقطع » أناساً من مُزينة أو جُهينة أرضاً لإحياء مواتها .

الاستاذ : لا أنكر من الزاوية التاريخية صحة هذا اللفظ ، ولكنه تعبير لغوي محض ، لا علاقة له بمدلول « الإقطاع » التقليدي من قرب أو بعيد . إن المراد من عبارة « أقطعهم النبي أرضاً » في هذه الرواية الصحيحة ، أنه عليه الصلاة والسلام أعطى هؤلاء قطعة من الأرض ليعمروها ويستخرجوا غلالها وخيراتها ، لا ليتملكوا «عينها» أو « رقبته » كما يعبر فقهاء الإسلام ، فإن عجزوا عن عمرانها وجهت إلى غيرهم ليعمروها ، وهذا ما حصل فعلاً، فإن بني مزينة لم يتمكنوا من استصلاحها وزراعتها فأعطيت لآخرين فاستصلحوها. ولما احتكم القوم إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « مَنْ كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين لا يعمرها ، فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها » (١) .

كل ما في الأمر إذاً أن بعض الفقهاء لما مروا بلفظ «الإقطاع» - المصدر الذي حوله اسماً من فعل « أقطع » - استحسنوه واستطرفوه ، فعبروا به في موضعين : أحدهما إحياء الموات ، والآخر نظام الالتزام لدى جباية الخراج .

سمير : الان فهمت لماذا سموا نظام الالتزام « بنظام الإقطاع » ، ولماذا جعلوه على نوعين : إقطاع تمليك ، وإقطاع استغلال ، أي

(١) قارن بكتابنا «النظم الاسلامية ، نشأتها وتطورها» ص ٣٦١ .

استخراج الغلات والخيرات، ولماذا قسموا أولهما إلى موات وعامر^(١).
فهمت الان جيداً كل شيء .

الاستاذ : بيد أن هؤلاء الفقهاء - ساحبهم الله وغفر لهم - نسوا ما في
هذه « التسميات » و « التقسيمات » من إيهاام الناس ، باسم الإسلام ،
بأن من حق أحدهم في بعض الأحوال أن يملك أرضاً ملكاً حقيقياً
وهو خامل بليد لا يقوم بأي التزام !

كارولين : وأنا أيضاً فهمت الان - في ضوء هذا التفسير - حقيقة تلك
التجاوزات التي ارتكبت تاريخياً عند جباية الخراج انطلاقاً من نظام
الإقطاع هذا بعد أن تحول من مفهومه الإسلامي الأصيل « الالتزام » ،
إلى صنوف الحماية والإلجاء والإيغار والقبالة والضمان ، وأكل أموال
الناس بالباطل والولوغ في الإثم والحرام .

الاستاذ : على كل حال ، لا تنسي يا كارولين أننا ما نزال نستكمل
الحديث عن وسائل التملك المشروعة . وما نوهت به من التجاوزات
التاريخية عند جباية الخراج يدخل برمته في مفهوم الكسب بطريق
الانتظار ، وهو الذي نبهنا منذ البداية إلى أنه يجمع صورته محرم
في الإسلام ، وسوف نعود إلى توضيحه بعد أن نستوفي الكلام على
بقية الوسائل المبيحة للتملك في نظر هذه الشريعة الغراء .

ومهما يكن من شيء ، لا بد لنا من أن نلاحظ أن تساهل
بعض الفقهاء في طائفة من « التجاوزات » ، يقابله ما نقل عن
فقهاء آخرين من تشدد لا مسوغ له ، ولا دليل عليه في بعض
« المباحات » .

كارولين : مثل ماذا ؟

(١) الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ١٨٣ .

الاستاذ : مثل « المزارعة » و « إجارة الأراضي الزراعية » ومسألة « أراضي الحمى » .

إن بعض الحنفية وبعض الزيدية يمنعون « المزارعة » ، مع أنها في التعريف الفقهي نوع من المشاركة في إنتاج الزرع والانتفاع بمحصوله تبعاً للاتفاق بين الشريكين أو الشركاء ، وهي بهذا مخاطرة بالربح أو الخسارة ، وتخلو خلواً تاماً من شبهة الكسب بطريق الانتظار ، والجمهور على إباحتها ، استناداً لقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا كان لك أرض فازرعها ، أو ادفعها إلى أخيك يزرعها » . وحينئذ ، ليس ضرورياً أن يقوم على زراعتها من دفعت إليه وحده ، ما دام في وسع الأخوين أن يشتركا في زراعتها أو يشركا معها غيرهما بغية تحقيق الإنتاج ، وربما أيضاً مضاعفة الإنتاج .

والأغرب من ذلك أن الظاهرية - مع إباحتهم للمزارعة التي أوضحنا حكمة الشرع فيها - منعوا إجارة الأراضي الزراعية .
سهيير : لعلمهم توهموا أن من يدفع أرضه بالإجارة ينتظر الكسب من غير مخاطرة ، فكأنها في نظرهم صورة من الربا العجlan !

الاستاذ : هذا فعلاً ما توهموه . لكن جواب الجمهور في إباحة الإجارة كان حاسماً لا يقبل النقاش ، إذ قالوا : « إن الإجارة دفع عين مغلّسة (أي تعطي غلات) مملوكة ، ولو اضع اليد عليها اختصاص يبيح استغلالها بكل الطرق . والعين المغلّسة تفترق عن النقود في أن النقود لا غلة لها إلا بالاسترباح بالتصرف فيها ، فغلّتها من عمل العامل فيها ، لا من ذاتها ، بخلاف الأرض فإن غلّتها من ذاتها مع عمل العامل . على أن إجارة الأراضي الزراعية أقرب إلى باب الإنتاج بالزرع ، وليست حصة المؤجر بالإجارة

إلا جزءاً مما تنتجها الأرض ، فإن كان لها شبه بالكسب بطريق الانتظار فشبها أقوى بالكسب بطريق الزرع » (١) .

سمير : يخيل إلي أن من استند في منع الإجارة إلى منطوق الحديث الوارد بشأنها لم يستشف روحه ومغزاه : فقول الرسول الكريم لمن عجز عن إحياء الأرض الموات : « فليمنحها أخساه المسلم ، ولا يؤجره إياها » (٢) منع لمن ثبت عجزه ، ولم يكن له قبل بالمخاطرة ، وهو بعد ثبوت عجزه لم يعد مالئاً حق التصرف بالأرض التي 'دفعت إليه لإحيائها ولم يستطع إلى ذلك سبيلاً ، فكان عليه أن يدفعها إلى من كان أقدر منه على إحيائها ، من غير أن يؤجره إياها . ألم أستوعب المسألة جيداً ؟

الأستاذ : بلى ، استوعبتها وأحسنست استيعابها . وأضيف إلى ما ذكرته أن جواز الإجارة في الأراضي الزراعية قائم أساساً على ما فيها من مشاركة في الخسارة وليس في الربح وحده . وأوضح ما يكون ذلك حين تحتاج الأرض آفة فتهفسدها ، فلا بد في تلك الحال من وضع الأجرة عنها ، قياساً على ما قرره الفقهاء في « باب وضع الجوائح » من إسقاط الواجبات الناجمة عما أهلكته الجوائح والكوارث والآفات (٣) .

كارولين : بعد هذه الإيضاحات ، لا مجال للمناقشة في إباحة كل من المزارعة وإجارة الأراضي الزراعية ، برغم تشدد من ذكرتهم من

(١) قارن بالتكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٤٤ .

(٢) انظر تهذيب ابن القيم لسان أبي داود ٥٦/٥ - ٥٧ .

(٣) وقد أشار إلى ذلك الفقيه المجدد ابن تيمية في « فتاواه » . وقارن بالتكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٤٤ . وقد أخذ القانون المصري المدني بهذا .

الفقهاء بشأنها ، ولكنني في مسألة « أراضى الحمى » أقف إلى جانب أولئك الفقهاء ، فأنا حتى الآن لا أستطيع أن أعلل تعليلاً منطقياً مقبولاً قول الرسول الكريم: « لا حمى إلا حمى الله ورسوله »^(١).

الاستاذ : بل أنت قادرة يا كارولين على تعليل هذا القول لو التمسست معي البحث في مسألة « الحمى » من زوايا ثلاث : منحة الدولة ، والوقف العام ، والتمهيد لبعض أشكال التأمين ، فعلى هذه الزوايا الثلاث دلت الوقائع والأحداث .

إن الحديث النبوي الذي أشرت إليه هو شكل معترف به من أشكال منح الدولة وأعطياتها . وبيان ذلك أن رسول الله ﷺ عندما أعطى بعض صحابته الميسورين (كأبي بكر وعمر والزبير ابن العوام) قطعاً من الأراضى التي صارت في حوزة المسلمين ، إنما أراد تكريمهم وتقدير الخدمات الجليلة التي أدوها للأمة كلها ، والإشادة ببلائهم الحسن في إعلاء كلمة الله^(٢) . وهذا الحمى الذي اتخذ شكل المكافأة الرمزية ، ما دام منحة من الدولة باسم الأمة كلها ، له أشباه ونظائر في الدول كلها حتى يوم الناس هذا ، وإذا لم يكن ما أعطي في مقابله للفقراء قد سمي « بالحمى » فإن تغاير التسمية لا ينبغي أن يفض من حقوق هؤلاء ، لأن مجرد الفقر كاف في الإسلام لتسبيب العطاء ، وما أكثر الأعطيات للفقراء والمساكين واليتامى وأبناء السبيل في هذا المجال ، تعطى إليهم

(١) انظر صحيح البخاري وقارن بـ Peltier, op. cit., chap. II, 60 .

(٢) انظر الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ٤١٠ .

في صورة « حقوق » من الزكاة (١) والغنيمة والفبي والأنفال ،
وتظل مسجلة باسمهم في بيت المال !

سمير : أود في هذه المسألة أن أضيف شيئاً آخر : وهو أن الخلفاء
الراشدين - على ما يظهر - حسبوا أن « حماية » الأراضي من
خصوصيات الرسول الكريم ، فلم تطوِّع لهم أنفسهم أن يحمو
أرضاً إلا إذا شرطوا في مقابل « الحمى » عملاً ، كما روي عن
عمر بن الخطاب أنه لما كافأ بعض عماله بأرض من أراضي الحمى
فرض عليه أن يقوم بإطعام خيل الجند ، والعناية بأمرها (٢).

الاستاذ : صحيح ما تقول ... وما ينطوي عليه هذا التصرف من ورع
بالغ لم يكن إلا انعكاساً لتأثير التعاليم النبوية التي حصرت وسائل
التملك - كما رأينا - في كسب الإنسان ونشاطه وحركته الإيجابية
الفعلية ، وقد حالت حيطتهم الشديدة هذه دون عقد مشابهة بين
« الحمى » وبدلوله الخاص و « الهبة » أو « الأعطيات » بمعناها
العام ، لأن الواهب يعطي بعض ما يملك ، وله أن يتصرف بماله
كيف يشاء ، على حين يعطي الخليفة أو الحاكم المسلم في الحمى أرضاً
للأمة كلها ، وليس له في مثل هذا أن يتصرف تصرف الأفراد .

ونزداد إعجاباً بصنيع الخلفاء الراشدين إذا تابعنا مواقفهم
التاريخية في تحديد الأعطيات .

(١) التعبير « بالحقوق » واضح بصورة صريحة جلية في مصارف الزكاة من نحو ، وفي قوله تعالى
من نحو آخر : « والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم » الآيتان ٢٤-٢٥ من
سورة المعارج ، أما الغنيمة والفبي والأنفال ، فالتعبير عنها « بالحقوق » مستنتج استنتاجاً
صحيحاً من نص الآيات الواردة فيها على كل حال .

(٢) أبو يوسف (كتاب الخراج) ١٥٩ .

كارولين : تقصد مثلاً عمر بن الخطاب ، لما فكّر بتدوين الدواوين
وتحديد الأعطيات ؟

الاستاذ : فعلاً أقصد عمر وغيره من الخلفاء الذين التزموا بتحقيق العدل
الذي أمر به الله . وسنرى ذلك كله في ندوة الغد بإذن الله .

الفصل السادس

أراضي الحمى والتمهيد للتأميم

الاستاذ : في الندوة السابقة عرضنا لأراضي الحمى ، والتمسنا البحث فيها من زوايا ثلاث : منحة الدولة ، والوقف العام ، والتمهيد لبعض أشكال التأميم . وأوضحنا كيف اتخذت أعطيات الرسول لبعض الميسورين من صحابته شكل المكافأة الرمزية ، تقديرًا للخدمات الجليلة التي أدوها للأمة كلها . ثم توقّفنا لدى طرائق الخلفاء الراشدين في تحديد الأعطيات ، بعد أن حال ورعهم دون عقد مشابهة بين مسألة « الحمى » بدلولها الخاص ومسألة « الهبة » أو منحة الدولة بمعناها العام .

وذلك الورع الشديد بلغ أسمى ذراه في موقف الشيخين أبي بكر وعمر ، وفي موقف ثانيهما لما دوّن الدواوين بوجه خاص .

أما أبو بكر فكان يفضل التسوية بين الناس في العطاء ، قائلاً : « إن العطاء معاش ، فالأسوة فيه خير من الأثرة »^(١) . وأما عمر فكان يقول : « إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً ، ولي فيه

(١) أبو يوسف (الخراج) ٤١-٤٢ .

رأي آخر: لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه»^(١).
وخطب الناس يقول: « ما أحد إلا وله في هذا المال حق ،
أعطيه أو منعه . وما أنا فيه إلا كأحدكم ، ولكننا على منازلنا
من كتاب الله وقسمنا من رسول الله . فالرجل وتلاده في الإسلام ،
والرجل وقدمه في الإسلام ، والرجل وغناه في الإسلام ، والرجل
وحاجته في الإسلام »^(٢) .

سمير: قرأت في (فتوح البلدان) للبلاذري أن عمر دعا عقيـل بن أبي
طالب ، ومخرمة بن نوفل ، وحبير بن مُطعـم ، وكانوا من أوسع
العرب علماً بأنساب قريش ، ثم قال لهم : اكتبوا الناس على
منازلهم^(٣) ، ولعله كان يريد أن يعرف مقدار قرابتهم من
رسول الله ﷺ وسابقتهم في الإسلام ليكون التفاضل في العطاء
قائماً على هذين الأساسين . ألسـت ترى أن تسوية أبي بكر في العطاء
بين جميع المسلمين كانت أقرب إلى العدل في فجر الإسلام ؟

الاستاذ: بل كان مقياس عمر أقرب إلى العدل ، فهو حق في أعطياته
لقربة الرسول وللسابقين إلى الإسلام كان يفرق بين من قاتل
رسول الله ﷺ في البداية ومن قاتل معه حتى النهاية ، فافرضاً
للناس الأعطيات على مقدار جهادهم في سبيل الله ، إذ كان يحرض
القوم على الجهاد، ويقول لهم في مجالسه وخطبه: « لئن كثـر المال،
لأفرضن لكل رجل أربعة آلاف درهم: ألفاً لفرسه، وألفاً لسلاحه،

(١) الأحكام السلطانية (لماوردي) ١٩٠ .

(٢) أبو يوسف (الحراج) ٤٦ .

(٣) فتوح البلدان ٤٥٣ وقارن بتاريخ الطبري ٢٣/٥ .

وألفاً لسفره ، وألفاً لخلفه في أهله « (١) .

كارولين : الآن عرفت لماذا فرض لكل من شهد بدرأ من المهاجرين
الأوليين خمسة آلاف درهم في كل سنة ، وقد عدّ نفسه واحداً من
هؤلاء ، على حين فرض لكل من شهد بدرأ من الأنصار أربعة
آلاف درهم ، ولأبناء المهاجرين والأنصار مثل الذي فرضه لمن أسلموا
عام الفتح . ولقد قدّر أن جريبين من الطعام كل شهر يكفيان
الشخص الواحد ، فكان عطاؤه للرجل أو المرأة أو المملوك جريبين
في الشهر ، وأمسى الرجل إذا دعا على صاحبه قال له : قطع الله
عنك جريبيك ! (٢)

الاستاذ : ولم يكتف بذلك . بل فرض لكل مولود مئة درهم ، فإذا
ترعرع بلغ به مئتي درهم ، فإذا بلغ رشده زاد له في العطاء .
ولم يكن يفرض للمولود أول الأمر حتى يفطم ، ثم أمر مناديه أن
يهيب بالناس : « أن لا تعجلوا بفطام أولادكم ، فإننا نفرض لكل
مولود في الإسلام » ! (٣)

ولئن فاضل عمر بين المسلمين بمقدار قرابتهم وسبقهم ، ومنازلهم
في الجهاد في الوقت نفسه ، فما طوعت له نفسه أن يفرق بين العرب
والموالي ، فأشبه بهذا أبا بكر الذي سوى بين الحر والعبد في
العطاء (٤) . ولقد قدم على عامل لعمر قوم فيهم العرب والموالي ،

(١) المراد (بخلفه من أهله) من يخلفه في الاعتناء بذريته وعياله ، فكان يؤمن لهؤلاء بعض
نفقات التكافل الاجتماعي . قارن بالأحكام السلطانية ١٩١ . ولذلك فرض لعيال المقاتلة
وذريتهم العشرات بحسب الحاجة . وقارن بالخراج (لأبي يوسف) ٤٤ .
(٢) فتوح البلدان ٤٦٥ والأحكام السلطانية (للماوردي) ١٩٢ .
(٣) فتوح البلدان ٤٦٤ .
(٤) الخراج (لأبي يوسف) ٤٢ .

فأغفل هذا العامل الموالى ولم يفرض إلا للعرب ، فكتب إليه عمر :
«أما بعد، فبحسب الموء من الشر أن يحقر أخاه المسلم، والسلام»^(١).
ويلاحظ أن في هذه العبارة تضميناً لحديث نبوي يدعو إلى الإخاء
الإسلامي بالغاً أعلى ذراه^(٢) !

وهكذا انتقلت أراضي الحمى في عهد الراشدين ، وفي عهد عمر
بالذات ، لا إلى نوع من منحة الدولة فحسب ، بل إلى نوع من
تحقيق التكافل الاجتماعي والعدل الاجتماعي بين جميع المسلمين .

تلك على كل حال هي مسألة الحمى في صورة المنح والأعطيات.
أما الحمى في صورة الوقف العام فقد سنّه الرسول نفسه في أكثر
من واقعة ، ومضى على سنته فيه الخلفاء الراشدون : روى أن
النبي ﷺ صعد جبلاً بالبقيع وقال : «هذا حماي» ، وأشار بيده
إلى القاع ، وكان قدر ميل في ستة أميال : حماء لخير المسلمين من
الأنصار والمهاجرين^(٣) .

سهم : ورووا أيضاً أنه صلوات الله عليه لما صالح أهل فدك على أن
له نصف أرضهم ونخيلهم ، ولهم النصف الآخر ، جعل النصف
الخالص له لجماعة المسلمين ، ولا سيما الفقراء وأبناء السبيل ، ولم يقسمه
بين آحاد المسلمين^(٤) .

(١) فتوح البلدان ٤٦٢ .

(٢) المراد بذلك الحديث الصحيح المروي في الصحيحين ، والذي ينتهي بقول الرسول :
«بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله
وعرضه» ! قارن بدليل الفالحين ١٧/٢ وهو شرحنا لرياض الصالحين للنووي .

(٣) الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ١٨٥ .

(٤) فتوح البلدان (للبلاذري) ص ٣٧ .

الاستاذ : وعلى ذكر فذك جدير بنا أن نشيد بعمر الثاني ، أي عمر ابن عبد العزيز الذي حمله ورعه على رد ما ورثه من القطن عن آباءه ، وكان مما رده أرض فذك ، وقال يومئذ لمولاه مزاحم : « إن أهلي أقطعوني ما لم يكن لي أن آخذه ولا لهم أن يعطوني »^(١) ، ثم جمع قريشاً وأعيان الناس وقال لهم : « إن أرض فذك كانت مما أفاء الله على رسوله ، فسألته فاطمة أن يهبها لها فأبى ، فكان يضع ما يأتيه منها في أبناء السبيل ، ثم ولي أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ فوضعوا ذلك بحيث وضعه رسول الله ، ثم وليها معاوية فأقطعها مروان بن الحكم ، فوهبها مروان لأبي ولعبد الملك ، فصارت لي وللوليد وسليمان . فلما ولي الوليد سألته حصته منها فوهبها لي ، وسألت سليمان حصته منها فوهبها لي ، فاستجمعتها . وما كان لي من مال أحب إليّ منها . فاشهدوا أنني قد رددتها إلى ما كانت عليه »^(٢) .

كارولين : معنى ذلك إذاً أن عمر بن عبد العزيز عد أرض فذك من الأموال العامة لا الخاصة ، كما كانت على زمن الرسول والخلفاء الراشدين . إن هذا يذكرني بما صنعه الرسول في بني النضير ، فهو لم يوزع الأرض على الآحاد ، بل جعل غلالها للفقراء واليتامى والمساكين^(٣) .

الاستاذ : أجل ... كل هذا صحيح : فقد تعلم الجميع حماية الأراضي للنفع العام ، استصلاحاً للزراعة من ناحية ، ومضاعفة للإنتاج

(١) الكامل (لابن الأثير) ٢٤/٥ .

(٢) فتوح البلدان ص ٣٩ .

(٣) سبق بيان ما صنعه الرسول في بني النضير .

من ناحية ثانية . وعلى هذا الأساس كان عمر بن الخطاب قد حمى أرضاً بالربذة ، وجعل كلاًها لجميع المسلمين ، وجاءه أهلها يشكون « يا أمير المؤمنين ، إنها أرضنا ، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها ، علامَ تحميها ؟ » ، فأطرق أمير المؤمنين ثم قال : « المال مال الله ، والعباد عباد الله ، والله لولا ما أحمل في سبيل الله ما حميت من الأرض شبراً في شبر ! » (١) .

سمير : لعل نظائر هذه الوقائع هي التي حملتك على أن ترى في الحمى المتخذ للنفع العام ، ولحماية الإنتاج ومضاعفته ، ما يشبه التمهيد الطبيعي لمبدأ التأميم ، أو لبعض أشكال التأميم على الأقل .

الاستاذ : بالضبط ... وازدادت رؤية التمهيد للتأميم وضوحاً وجلاء في نظري بما تواترت به الروايات التاريخية الصحيحة من انتزاع عمر ملكية أراضي الحمى من مالكيها دون مقابل ولا عوض ، لكي يخص بها الفقراء دون الأغنياء . وهذه هي الصورة الثالثة من صور أراضي الحمى التي خلت خلواً تاماً من مفهوم الإقطاع التقليدي ، ورفضت رفضاً باتاً انحياز السلطة للأغنياء واستخفافها بالفقراء والمحرومين .

لقد فُتحت في عهد الفاروق سورية وفلسطين وسواد العراق ، وأكثر أقاليم الفرس ، كما فتحت مصر وإفريقية من أقاليم الروم . ويومئذ كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يطلب قسمة الغنائم بين المسلمين (٢) ، على النحو الذي أنزل فيه القرآن .

(١) قارن التكافل الاجتماعي ص ٤٠ بكتاب الخراج لأبي يوسف والأموال لأبي عبيد .

(٢) كتاب الخراج (لأبي يوسف) ٢٤ .

سمير : أي في قوله تعالى : « واعلموا أننا غنمتم من شيء فأن الله
'خمسته' وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل » (١) .

الاستاذ : تماماً... هذه هي آية الغنائم . وقد كان في وسع عمر لو أراد
أن يقسم في ضوءها الأراضي المفتوحة وما كان فيها من شجر
وزرع (٢) ، ما دام قادة الفتح يطالبونه بذلك باسم المجاهدين ،
لكنه آثر أن يستشير في تلك الواقعة كبار الصحابة وعلماءهم (٣) ،
إلا أن شيئاً من الخلاف كاد يقع بين أولئك المستشارين ، فرأى
عمر أن يحتكم إلى عشرة من الأنصار : خمسة من الأوس وخمسة
من الخزرج ، ثم خطب في القوم موضحاً رأيه في وقف الأرضين
بعمالها ، ووضع الخراج عليها والجزية على أهلها ، حتى تكون فيئاً
عاماً للمسلمين ، ولا سيما للفقراء منهم والمساكين ، اقتداء بسنة
الرسول الكريم .

كارولين : يا له من رجل عظيم ، رجل دولة من الطراز الأول ...
لقد قال عمر يومئذ بصراحة ووضوح : « رأيتم هذه الثغور ،
لا بد لها من رجال يلزمونها ! رأيتم هذه المدن العظام : لا بد
لها من أن تُشحن بالجيوش ويدر عليها العطاء ! فمن أين يعطى
هؤلاء إذا قُسمت الأرضون ومن عليها ؟ » (٤) ثم قال : « لقد
وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق » ...

(١) سورة الأنفال ، الآية ٤١ .

(٢) خراج أبي يوسف ١٤٠ .

(٣) الأموال (لأبي عبيد) ١٤-١٥ .

(٤) خراج أبي يوسف ٢٥ .

الاستاذ : نعم ، في كتاب الله الذي ينطق بالحق ... لقد قرأ عمر على الناس الآيات من سورة الحشر: «وما أفاء الله على رسوله منهم»^(١) ، وقال : « هذه نزلت في بني النضير » ، ثم قرأ الآية : « وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم »^(٢) ، وقال: « هذه عامة في القرى كلها » . ثم قرأ قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً »^(٣) ، وقال : « هذه للمهاجرين » ، ثم قرأ الآية بعدها: « والذين تبوءوا الدارَ والإيمانَ من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »^(٤) ، وقال : « هذه للأنصار » . ثم ختم بقوله تعالى : « والذين جاؤوا من بعدهم يقولون: ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان »^(٥) ، ثم قال : « هذه عامة لمن جاء من بعدهم ، فاستوعبت الآية الناس ، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً ، فكيف نقسمه هؤلاء وندع من يجيء بعدهم ؟ » وكان جواب القوم لعمر : الرأي رأيك ، فنعمنا قلت وما رأيت »^(٦) .

(١) سورة الحشر ، الآية ٦ .

(٢) سورة الحشر ، الآية ٧ .

(٣) سورة الحشر ، الآية ٨ .

(٤) سورة الحشر ، الآية ٩ .

(٥) سورة الحشر ، الآية ١٠ .

(٦) خراج أبي يوسف ٢٥ .

سمير : لكن بعض كرام الصحابة عارضوا رأي عمر ، كبلال الحبشي ، والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وظلوا يتمسكون بظاهر آية الغنائم من سورة الأنفال . ويروى أن عمر استغاث بالله من أولئك المعارضين قائلاً : « اللهم اكفني بلااً وأصحابه » (١) . فكيف تيسر له أن يضع رأيه موضع التنفيذ برغم تلك المعارضة العنيفة ؟

الامتياز : تيسر له ذلك بفضل اعتقاده الجازم بأن الأراضي التي وقع عليها الخلاف لا تدخل في عموم الغنائم . ثم إن أكابر المهاجرين أقروه على منطقته السليم ، ورأوا معه أن ما فتحه المسلمون من الأراضي وقف للأمة بجميع أجيالها ، ما دامت فيئاً محبوساً لا ملكاً موروثاً . يدل على ذلك أن عمر كتب يومئذ إلى سعد بن أبي وقاص : « أن ينظر ما أجلب به الناس من كراع أو مال ، فيقسمه بين من حضر من المسلمين ، ويترك الأرضين والأنهار لمالها ، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين » (٢) .

صحيح أن الفقهاء والأئمة المجتهدين قد اختلفوا في تفسير رأي عمر في أرض العنوة ، لكنهم على ما يشبه الإجماع في أن الخراج ضرب على هذا النوع من الأراضي ضرباً مؤبداً يجب أدائه على المسلمين بوصفهم مجموع المالكين لتلك الأرضين .

كارولين : لعلنا نجد في هذا تعليلاً شافياً لما ذهب إليه الشافعية من أن عمر بن الخطاب استطاب يومئذ نفوس المسلمين المحاربين ، فتنازلوا عن حقوقهم في تقسيم تلك الغنائم عليهم برضى منهم وطواعية...

(١) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » ص ٣٣١ .

(٢) أنظر خراج يحيى بن آدم ٤٨ والأموال (لأبي عبيد) ٥٩ .

الاستاذ : هذا التعليل مستساغ ومقبول ، ما دام تنازل المحاربين عن حقوقهم لم يمنع أمير المؤمنين من انتزاع ملكيتهم دون مقابل ، ابتغاء « حمايتها » و « وقف الانتفاع بها » و « التوطئة لتأميمها » أو ما يشبه « تأميمها » ، بتحويلها إلى مصلحة الأمة كلها .

سمير : ومما يعزز سلامة هذا التأويل أن عمرو بن العاص قال للزبير بعد فتح مصر : لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين ، ثم كتب إلى عمر فأشار عليه بعدم تقسيمها لتكون فيئاً عاماً لجميع المسلمين . وقال أبو عبيد القاسم بن سلام معللاً رأي أمير المؤمنين : أراه أراد أن تكون فيئاً « موقوفاً » للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن (١) .

الاستاذ : وفوق ذلك ، نجد في إحدى الروايات المتعلقة بأراضي الأقاليم التي 'فتحت أن عمر بن الخطاب عرض على فقهاء الصحابة موقفه منها بهذه العبارة الواضحة الصريحة : « لو قسمت هذه الأرضون لم يبق لمن بعدكم شيء ! فكيف بمن يأتي من المسلمين ، فيجدون الأرض قد انقسمت وورثت عن الآباء وحيزت ؟! ما هذا برأي... وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق ؟!! » .

إننا هنا مع العلامة المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة فيما استخلصه من هذه العبارة بعد أن نقلها وأوردها ، ولا سيما حين قال : ونرى عمر يبني رأيه على ثلاثة أمور مصلحية : أولها : منع الملكية الكبيرة ، إذ أن أراضي تعدّ بألوف الألوف من الأفدنة ستقسم على عشرات الألوف من الناس . وبذلك يكون احتكار للأراضي

(١) الأموال ٥٨ وقارن بفتح البلدان ٢٢٥ .

الزراعية . وثانيها : أن خراج هذه الأراضي إذا مُنعت قسمتها
يكون لمصالح الدولة والجهاد في سبيل الله . وثالثها: أنها لو قُسمت
ما كان مال ينفق منه على الضعفاء من اليتامى والأرامل والمساكين.
ونراه أقسام الرأي على المصلحة ، وكان له أن يحتج بعمل
رسول الله ﷺ « (١) » .

كارولين : الآن اقتنعت بأن صفة « الإقطاعية » أقصيت إقصاء تاماً عن
كل صورة من صور « الحمى » وإن في هذا لبرهاناً دامغاً على
ما لاستصلاح الأراضي من أهمية بالغة بين وسائل التملك المشروعة
في الإسلام .

(١) التكافل الاجتماعي في الإسلام ص ٣٧ .

الفصل السابع

الصفقات التجارية والمخاطرة بالربح والخسارة

الاستاذ : استخراج ما في الأرض من غلات وخيرات كان الوسيلة الثانية المشروعة لاكتساب الملكية في نظر الشريعة الإسلامية . ولم نقع في شيء من أراضي الحمى ، سواء اتخذت معنى منحة الدولة ، أم الوقف العام ، أم التمديد لمبدأ التأمين ، إلا على تشجيع هذه الشريعة للزرع والغرس وإحياء الموات من ناحية ، وتحويل الغلات والحيرات والثمار في الأراضي الزراعية لمصلحة الأمة كلها من ناحية ثانية . أما الوسيلة الثالثة لاكتساب الملكية ، من وجهة النظر الشرعية ، فهي المخاطرة بالربح أو الخسارة ، وهي ذات صور متعددة ، أبسطها وأشهرها التجارة بمثلها العام المؤلف ، وهي التي نود أن نتحدث عنها الآن .

وعنصر المخاطرة يبرز في التجارة بمقدار المشاق التي يغالبها التاجر لدى نقل البضائع والسلع والأشياء من إقليم ينتجها إلى آخر لا ينتجها . ولقد لاحظ القرطبي هذا بمنطقه الفقهي وحسه الاقتصادي

الذي نمتته أحكام الشرع ، حين قال في تفسيره : « إن النقل من الأقطار، عمل ذوي الأخطار . أما النقل في داخل الأمصار فليس عمل ذوي الأخطار » (١) .

ولما تطورت أساليب التجارة اتسع محتواها الاقتصادي فأمتست شاملة لعقود البيع والشراء في الإقليم الواحد ، وفي المدينة الواحدة أيضاً ، وحتى في القرية أحياناً .

كارولين : ومع ذلك ، غريب أمر رجال الاقتصاد ! لقد توهم بعضهم أن التجارة في الأصل ، ومن حيث المبدأ ، لا ينبغي أن تكون ، كما أقرها الإسلام ، وسيلة طبيعية لاكتساب الملكية ، لأنها مجرد ذاتها كما زعموا ليست إنتاجاً ، ولأن الأصالة مفقودة فيها ، ولأنها مجرد نقل للإنتاج من مكان إلى مكان .

الاستاذ : هذا غريب فعلاً يا كارولين، بل هي سذاجة عجيبة من أولئك الاقتصاديين ، إذ غفلوا عن عنصر المخاطرة في التجارة ، وتناسوا ما يتعرض له التاجر من خطر المواصلات في البر والبحر والجو ، وما قد يتعرض له من الخسارة بدل الريح ، وما قد يتعرض له السلع المنقولة من العطب والتلف، وتأثير المناخ والأجواء، ولا سيما عند نقل البضائع من الأقطار النائية التي لا تخلو من المخاطر والأهوال . على كل حال، ليس هذا هو الرأي الاقتصادي الأرجح بوجه الإجمال .

(١) انظر أحكام القرآن للقرطبي ، لدى تفسير قوله تعالى من سورة النساء (الآية ٢٩) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » . وفي تفسير هذه الآية استفاد القرطبي في الحديث عن التجارة وما فيها من أشكال المخاطرة وصورها .

سمير : لا أظن التوقف عند هذه الجزئية ضرورياً... المهم أن الإسلام اعترف بالتجارة وسيلة مشروعة لكسب المال، وأن الرسول الكريم 'عني بالدعوة إلى الاشتغال بالتجارة عنايته بالدعوة إلى العمل في الزراعة ، وإلى كل حركة إيجابية منتجة ابتغاء الوصول إلى الرزق الحلال .

الاستاذ : هذا هو المهم حقاً... ولقد عرفنا من السيرة النبوية المطهرة أن الرسول الكريم عمل في التجارة، إذ ذهب قبل البعثة إلى الشام بتجارة للسيدة خديجة بنت خويلد مع غلامها ميسرة^(١) ، ويبدو أنه صلوات الله عليه كان مستعداً لمزاولة التجارة ، فقد وصفه غلام خديجة بالنشاط والأمانة . ولولا مشاغله في الدعوة إلى الله لكان محتملاً - بل شديد الاحتمال - أن تظهر مواهبه التجارية بشكل واضح .

كارولين : وكان أبو بكر الصديق من أنشط التجار في مكة ، ولم يترك التجارة إلا بعد أن صرفته عنها مشاغل الخلافة وأعباء الحكم^(٢) .

سمير : وكان سعد بن الربيع أوسع الأنصار ثراء في المدينة، وقد رغب إلى أخيه المهاجر عبدالرحمن بن عوف في أن يهب له نصف ثروته ، لكن عبدالرحمن أبى ذلك ومضى إلى السوق يزاول التجارة ويعمل يجد ونشاط حتى صار من كبار الأغنياء^(٣) .

(١) أنظر سيرة الرسول (لابن هشام) .

(٢) قارن صحيح البخاري (كتاب البيوع) بشرح النووي على صحيح مسلم (كتاب البيوع) أيضاً .

(٣) صحيح البخاري ٢/٢٤٤ - ٣/٣ .

الاستاذ: ولقد امتدت تجارة عمر بن الخطاب إلى أقاليم الفرس (١) .
وكان التجار من الصحابة يزاولون بأنفسهم أعمالهم التجارية ،
ونادراً ما كانوا يجنون الفرصة للراحة والاستجمام ، بل حتى الاغتسال
من العرق المتصيب من أجسادهم ، لكثرة تنقلهم وحركتهم ، فكان
الناس يقولون لهم : « هلاّ اغتسلتم » ! (٢) .

هذا كله في حياة الرسول الكريم . أما العهد الراشدي فقد
عرف مع حركة الفتوح صنوفاً من التجارة وألواناً . وأما العصور
المتوالية بعد ذلك فتنوعت فيها الصفقات والعقود ، وكثرت لدى
الفقهاء التخريجات الذكية للمسائل الطارئة المتعلقة بالجديد من المعاملات
التجارية ، وكانت روح الشريعة الإسلامية هي المهيمنة دائماً على
جميع تلك التخريجات ، ما دامت قائمة على عنصر التراضي بين
الطرفين أو الأطراف المتعاقدة في البيع والشراء ...

سمير : طبعاً ، هذا العنصر كان ضرورياً ، بعد أن اشترطه القرآن
لإباحة التجارة وكل ضروب المخاطرة بالربح أو الخسارة في قوله تعالى :
« يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون
تجارة عن تراض منكم » (٣) .

الاستاذ : لاحظ معي يا سمير ، أن القرآن فوق ذكره « التجارة »
بلفظها الصريح ، أحل صور البيوع كلها بشرط خلوها من الربا :
« وأحل الله البيع وحرم الربا » (٤) ، ولم يرَ بأساً في الإشادة

(١) مسند الإمام أحمد ٤/ ٤٠٠ .

(٢) انظر كتاب البيوع من صحيح البخاري . وقارن به :

Peltier, op. cit, chap. X V, 28.

(٣) سورة النساء ، الآية ٢٩ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٧٥ .

برؤوس الأموال ما دامت حلالاً: « وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم ، لا تظلمون ولا تُظلمون » ^(١) ، ودعا إلى القرض الحسن مشجعاً عليه مرغّباً فيه: « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ، والله يقبض ويبسط ، وإليه ترجعون » ^(٢) ، ورغّب في إمهال المدين المعسر إلى حال اليسار : « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون » ^(٣) .

كارولين : ولقد لفت نظري في سورة البقرة أن القرآن ينادي بكتابة الديون في الصكوك والوثائق إذا كانت إلى أجل مسمى ، مخافة الوقوع في الظلم ولو من غير قصد ، ومنعاً للضرر والضرار .

الاستاذ : أجل ... في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله ، فليكتب وليملل الذي عليه الحق » ^(٤) . وأيضاً ، يشوق القرآن إلى الهجرة والسفر والتنقل من بلد إلى آخر ابتغاء الرزق الحلال : « ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراعاً كثيراً وسعة ، ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله » ^(٥) .

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٧٩ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٤٥ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٨٠ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٨٢ .

(٥) سورة النساء ، الآية ١٠٠ .

ولولا اشتغال معظم الصحابة بالفتوح لظل المد التجاري قوياً
أتياً ، وفي مكة بوجه خاص ، ولكن تلك الفتوح طبعت العرب
بطابع عسكري في العصرين الراشدي والأموي . ومع ذلك ظل
الروح التجاري سائداً في كثير من الأوساط في أواخر العصر
الراشدي وخلال العصر الأموي كله .

كارولين : لكن العصر العباسي هو الذي كان في تاريخ الإسلام العصر
الذهبي للتجارة ، بعد أن اختلط العرب بالأعاجم ، ووجدوا في
المكاسب التجارية مهنة شريفة ورزقاً حلالاً ، فطفقوا ينافسون
الآخرين في الصفقات والعقود ، واستيراد السلع والبضائع من أقصى
البلدان ، ولا سيما في العراق التي كانت أهم مركز تجاري بين
الجزيرة العربية والشام ومصر من جهة ، وبين إيران والهند من
جهة ثانية ، ثم بين الصين وآسية الوسطى من جهة ثالثة .

الاستاذ : وإذا أضفنا إلى ذلك ما كان للعراق في تلك العصور من هيمنة
على خليج البصرة الذي كان يصل العالم الإسلامي بالهند والصين
 وإفريقية ، أدركنا كيف تكاملت بين أيدي التجار المسلمين وسائل
الاستيراد والتصدير ، وكيف أمسى أولئك التجار وسطاء التجارة
بين أطراف العالم المتمدين ، وكيف كانت البصرة محطة التجارة
البحرية الشرقية ، وملتقى القوافل القادمة من الجزيرة العربية ،
حتى سميت « عين العراق » .

والعصر العباسي لم يكتف بتطوير المعاملات التجارية ، بل
وسع نطاق التجارة ، الذي استدعى بدوره قيام مؤسسات أو
شركات مصرفية ، حتى رجع المستشرق الفرنسي ماسينيون أن

أصل نظام المصارف في أوربة إنما يرجع إلى المسلمين ^(١) . ففي أهم المدن التجارية كان للتجار وكلاء أو عملاء يكتبون إليهم بحال السوق في أقاليمهم ، ويقرضونهم المال ، وكان التجار يكتبون للصارفة صكوكاً بديونهم بدلاً من أن يدفعوا إليهم نقداً . وكثيراً ما كان التجار يلجؤون إلى تصفية الديون بطريقة التحويل من شخص إلى آخر في المدينة نفسها أو بين مدينتين مختلفتين ، وكان يوقع على الصك أو الوثيقة شاهدان فأكثر ، ثم تختم بالشمع أو بنوع خاص من الطين الشديد الالتصاق ^(٢) .

كل ذلك لأن الرسول الكريم ندب أصحابه إلى ضروب الاستيراد والتصدير ، وشجعهم على الإكثار من الاستيراد خاصة ، وسماه في عدد من أحاديثه « بال جلب » ، وفي شأنه قال على سبيل المثال : « الجالب مرزوق ، والمحتكر خاطيء » ^(٣) .

مهم : هذه المقابلة بين الجلب والاحتكار ، تلفت الأنظار .

الاستاذ : طبعاً ، لأن الاحتكار إثراء غير مشروع بطريق الانتظار : فالمحتكر خاطيء لأنه يكسب المال من غير جهد ولا معاناة ، بينما يرزق الجالب وتكثر أرباحه وتطرح البركة في تجارته ، ما دام ينقل البضائع من إقليم ينتجها إلى آخر لا ينتجها مع احتياجه إليها . وكثرة الجلب تمنع الضائقة الاقتصادية أو تخفف من حدتها ، مع أنها في ذاتها ليست وسيلة مباشرة من وسائل الإنتاج .

(١) ناجي معروف (تاريخ الحضارة العربية) ٧٢ .

(٢) المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها .

(٣) الحديث بالفاظ متقاربة في سنن أبي دارود والترمذي .

سمير : قد يكون هذا صحيحاً في الظاهر، لكن كثرة الجلب في الواقع ونفس الأمر ، كما يقول المناطقة ، هي من أجدى الوسائل لتبادل النفع والخير ولتوثيق الروابط بين الأمم والشعوب ، مهما تتباعد بينهم الأقطار والديار .

الاستاذ : وأكثر من ذلك أيضاً ، فمن البديهي أن الجلب سبب في كثرة العرض . وهو بهذا أنجع وسيلة لمغالبة المشكلات الناجمة عن قلة العرض وكثرة الطلب . لذلك لجأ عمر بن الخطاب إلى «الاستيراد» أو الجلب من أخصب الأقاليم الإسلامية عام الرمادة الذي كان عام مجاعة وقحط وجذب . كتب يومذاك عمر إلى واليه على مصر عمرو ابن العاص : «الغوث الغوث !!» ، وأجابه عمرو فوراً : «ستكون غير أولها عندك وآخرها عندي» !^(١).

وبفضل هذه التعاليم المشجعة على الاستيراد والتصدير، والداعية إلى تطوير الصفقات التجارية وتنظيم العقود وتنسيق الأعمال في الشركات ، ابتكر فقهاء الإسلام بعبقريتهم القانونية ما لا حصر له من أبواب التجارة ومسائل الاقتصاد وقضايا المعاملات، حتى شملت جميع أشكال البيوع ، وتناولت إيجار البيوت والمزارع والحيول ، واستوعبت كل الموارد والدخول .

كارولين : أتناولت هذا كله على وجه الإطلاق ، من دون قيود أو شروط ؟

الاستاذ : بل بشرط واحد أساسي لا بد منه : وهو خلو تلك المعاملات جميعاً من الخسب غير المشروع بطريق الانتظار ، من غير جهد ولا معاناة ولا توظيف لرؤوس الأموال

(١) سيرة عمر (لابن الجوزي) .

كارولين : ولكن ... أين الجهد والمعاونة في توظيف رؤوس الأموال ؟

الاستاذ : لا بد لي من اختيار مثال ، كي أجيبك عن هذا السؤال .
ومن بين التفريعات الفقهية للصفقات التجارية التي تُوظف فيها
رؤوس الأموال اخترت لك باب المضاربة ، وفيها يكتفي أحد
الشريكين بدفع مبلغ من المال، على حين يقوم الشريك الآخر بكل
العمل أو يقوم الأول بعمل قليل (١) .

صحيح في هذه المضاربة أن الجهد منتف أو شبه مفقود ،
ولكن العوض فيها موجود . إن صاحب المال يوظف هنا ماله
بدلاً من أن يجمده في الخزائن والصناديق، أو كما يجمده الرأسماليون
في زماننا في المصارف والبنوك . والمهم في الشريعة الإسلامية ألا
يربح الإنسان شيئاً من أخيه الإنسان إلا بشيء يدفعه في المقابل ،
وهو إما بعض ماله إن كان غنياً ، وإما جهده الشخصي إن لم يكن
ذا مال . وأحياناً يكون دفع المال أعون على تسيير الأعمال .

ولولا خشية الاستطراد لذكرنا أبواباً عدة تشبه المضاربة في
هذا المجال . ومع ذلك نكتفي بتعريفاتها الفقهية في إيجاز ، وعلى
سبيل الإيضاح : فهناك عقد المراجعة الذي فيه يبيع التاجر
ما عنده على نسبة معينة من الثمن تشكل مقدار الربح فيه ،
وهناك عقد التولية الذي فيه يسد التاجر نقص بضائعه بما لدى
تاجر آخر، على أن يكون الدفع بمثل ثمن المبيع (٢) ، وعقد السلم
الذي يكون فيه المبيع مؤجلاً ويكون الثمن معجلاً، لينتفع بذلك
من يملك المال ويتوقع وصول بضائع معينة في المستقبل القريب .

(١) الإباضي : الجوهرية النيرة ، وهي شرح علي القدوري ٣٧٥/١ .

(٢) خراج أبي يوسف ص ١٣٨ .

وفي المفاوضة تتعدد رؤوس أموال الشركاء مستقلاً بعضها عن بعض ، لكنهم يتقاسمون الربح والخسارة ، وفي شركات الضمان يسهم عدد من الأفراد في رأس المال ، ثم يتضامنون في الخسائر والأرباح^(١) .

سمير : لقد عثرتُ في « مقدمة ابن خلدون » على تخرّيج ذكي للجمهرة من هذه المعاملات التجارية القائمة على توظيف رأس المال . إن مؤرخنا الجليل ، برغم إدخاله هاتيك المعاملات في زمرة « الحيل الشرعية » من حيث المبدأ ، يوضح أسباب حلها وإباحتها ، بالنتائج الحسنة المترتبة عليها ، ففيها يراعى المبدأ الإسلامي العام في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »^(٢) ، وفيها يعطى عَوْضٌ مالي اكتسب غالباً بطريق الجهد الذاتي ، فكل ما ينجم عنها له مقابل ، وليست أبداً وسيلة لكسب المال بطريق الانتظار^(٣) .

كارولين : يبدو لي كل هذا مقبولا ومعقولا ، وأسباب الإباحة فيه واضحة إلى حد بعيد . ولكني في هذه اللحظة أفكر في مسألة « الركاز » وفي مسائل أخرى من هذا القبيل ، لا تستند الملكية فيها إلى الجهد الذاتي ، ولا تعوضها أحيانا صور من « توظيف رؤوس الأموال . وإني لأتساءل : كيف أبيحت هذه الأشياء ، وعلى أي أساس ، وفي ضوء أي مقياس ؟

(١) قارن بكتابنا (النظم الاسلامية) ص ٣٩٨ .

(٢) حديث صحيح مشهور رواه الشيخان .

(٣) مقدمة ابن خلدون ٣٤٨-٣٤٩ .

الاستاذ : إن مسألة « الركاز » - وهو المال أو المعدن الذي يُكتشف تحت الأرض أو في الطريق العام سواء أكان مما ركزه الله في الأرض ، أم كان كنزاً تركه بعض الناس - ونظائر هذه المسائل التي تبدو في الظاهر غير مستندة إلى جهد ولا إلى توظيف مال ، ترتد برمتها في الشريعة الإسلامية إلى «مسوِّغات» انتقال الملكية ، فنرجىء الإجابة عنها إلى الغد في حديث طويل مستفيض .

الفصل الثامن

مسوغات انتقال الملكية

الاستاذ : بعد أن تبينت أسباب الحيل والإباحة ، وحكّم الندب والتشجيع ، في كل واحدة من الوسائل الأساسية المشروعة لاكتساب الملكية ، في العمل إما باليد وإما بالآلة ، وفي استغلال الأراضي بالزراع وإحياء الموات ، وفي المخاطرة بالتجارة للربح أو الخسارة ، نود الآن أن نضيف إليها زمراً وفصائل ملحقة بها ، ترد شرعاً إلى « مسوغات » انتقال الملكية ، من هبات وأعطيات شخصية ، أو مواريث بين ذوي القربى ، أو وصايا محددة بشرائط ومقايير ، أو نفقات عائلية ، أو أوقاف ذرية أو خيرية ، أو حقوق في قسمة الغنيمة والفِيء والأنفال ، أو لدى اكتشاف الرّكاز والثروات المعدنية . ولقد دعانا إلى الحديث عن هذه « المسوغات » سؤال طرح استطراداً حول موضوع « الرّكاز » ، وإن كان في نظرنا أقل إثارة للانتباه ، وربما أيضاً للاشتباه ، من سائر تلك المسوغات ، لذلك نفضل إرجاءه بعدها كلها ، وبعد أن نستوعبها برمتها ، ونعرفها على حقيقتها ، ونستنبط حكمة الشارع في إباحتها .

نبدأ مثلاً بما يتلقاه الإنسان من الهدايا والهبات ، أو من التعويضات والمكافآت ، وسرعان ما نلاحظ أن الإسلام بدلاً من إنكار هذا أو رفضه يحبب فيه ويشجع عليه . وذلك لا ينافي أن هذا الدين الحنيف يحرم الرشوة ، ويشدد في تحريمها ، حتى قال الرسول الكريم: «الراشي والمرتشى في النار»^(١) ، ولكن ما أعطي عن طيب نفسي مبارك وطيب وحلال: «لا يحل لامرئ من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه ، فلا تظلمن أنفسكم»^(٢).

سمير: إني أرى أن انتقال الملكية من شخص إلى آخر، بطريق الهبة أو العطاء ، يوحي بمعنى آخر ليس تعلقه بالدين أو ثق من ارتباطه بالاجتماع أو الاقتصاد .

الامتياز: تقصد يا سمير أن حرية التصرف بالشيء المملوك إنما تترد إلى الاعتراف بسلطان الشارع الذي يتولى أمور الجماعة، وينظم العلاقات بين الأفراد الذين تتكون منهم هذه الجماعة . والشارع في الحقيقة هو الذي أعطى الإنسان الملك بترتيبه على السبب الشرعي .

كارولين: لقد أعانني هذا الإيضاح على فهم بعض التعريفات التي جاء بها الفقهاء ، ولا سيما حين قال بعضهم: «إن الملك حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة ، وهو من أجل ذلك يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالشيء وأخذ العوض منه»^(٣) .

(١) الترغيب والترهيب (للمنذري) .

(٢) مقطع من خطبة حجة الوداع المشهورة . وهو حديث صحيح مستفيض ، مروي في الصحيحين .

(٣) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية (لحمد أبو زهرة) .

الاستاذ : أحسنت يا كارولين ، إن فهمك لسديد . والمعنى الذي أشرت إليه ، وهو أن الملكية لا تثبت إلا بإثبات الشارع وتقريره ، أمر مقرر متفق عليه بين الفقهاء المسلمين ، لأن الحقوق كلها ، (ومنها حق الملكية) ، لا تثبت إلا بإثبات الشارع لها ، وتقريره لأسبابها ، فالحق ليس ناشئاً عن طبائع الأشياء ، ولكنه ناشئ عن إذن الشارع ، وجعله السبب مُنتجاً لمسيبه شرعاً» (١) .

وإذا كانت حرية التصرف بالمال عند الهبة والعطاء في حياة الإنسان ناشئة من الاعتراف بسلطان الشارع ، فإن هذا الاعتراف نفسه هو أيضاً منشأ انتزاع تلك الحرية بعد أن رفعت يد المالك عما يملكه حين فارق الحياة ومات .

سمير : هكذا إذاً يخلف الحي الميت فيما كان له من حقوق مالية أو مقومة بمال .

الاستاذ : أجل ، هكذا يخلف الحي الميت ، ما دام الإسلام لا يعدّ الملكية الخاصة مقصورة على مالِكها ، وبهذا يكون نظام المواريث الذي فصل أكثره في سورة النساء وسيلة لتفتيت الثروات الكبيرة أو رؤوس الأموال ، بغية إيصال النفع لختلف الأقرباء مع ملاحظة درجة القربى من المتوفى (٢) .

ولئلا سوغ انتقال الملكية من المتوفى إلى أقاربه أن حياتهم امتداد لحياته ، وأنه قبل الوفاة كان مرتبطاً معهم بحقوق وواجبات .

(١) راجع المصدر الأخير نفسه .

(٢) أنظر كتابنا «النظم الإسلامية» ص ٣٨٥ .

كارولين : قد يقال : إن وسائل التملك تكون من الشخص الذي قام بها ومارسها ، حين عمل بيده أو بالآلة ، وزرع الأرض أو أحيا الموت ، وخاطر بالتجارة للربح أو للخسارة ، ووظف في بعض المشروعات ما يملكه من مال ليضاعف الإنتاج لنفسه أو للمجتمع الذي يعيش فيه ، فكيف يكسب الملكية بالميراث من لم ينتج شيئاً ولم يقدم أي عناء ؟

الاستاذ : إن الجواب الحاسم عن هذا وذاك « أن الإسلام جعل الميراث في الأسرة ، وهي تمتد امتداداً بعيداً ، فليست مقصورة على الأبوين والأولاد ، بل هي تشمل كل من يلتقون مع الشخص ولو في أبعد الجذود والجدات ، وذلك من قبيل التكافل الاجتماعي في داخل الأسرة ، فإذا كان الإسلام قد أثبت الفردية في حدود محدودة ، فقد أوجب التكافل الاجتماعي في داخل الأسرة ، وحافظ على كيانها ، لأنها اللبنة الأولى التي يبنى منها المجتمع ، فالمجتمع القوي لا يكون إلا إذا كانت عناصر قوية »^(١).

سمير : لقد لاحظت أن في نظام المواريث - كما في الهبات والعطايا - خضوعاً لسلطان الشارع الذي يتولى أمور الجماعة ، وينظم العلاقات بين مختلف أفرادها ، ولاحظت أيضاً أن الشارع في فرضه المواريث بدا مفضلاً الأسرة على الجماعة ، أو جاعلاً لها الأولوية عليها في المعطاء . أيمكنني أن أرى الأشياء على هذا النحو ؟

الاستاذ : أجل ، يمكنك ذلك . ولا تنس أن القرآن هو الذي أشار إلى المسألة الأولى بوضوح ، عندما فرض في سورة النساء عدداً من

(١) التكافل الاجتماعي في الإسلام ص ٦٨ .

المواريث ، ثم ورد فيه هذا التعبير الحاسم : « فريضة من الله »^(١) ، كأنه يدمغ نظام المواريث بطابع الوحي الرباني الذي لا قبل لأحد بنسخه أو تعديله أو تغيير شيء من أحكامه . ولا تنس كذلك أن القرآن أخرج الذين لا يحكمون بما أنزل الله من دائرة الإيمان : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »^(٢) .

أما المسألة الثانية فيشير إليها الرسول إشارة تغني عن التصريح حين يجعل خير الصدقة ما تركه المرء لذريته من بعده ، أو حين يقول : « الصدقة ما كانت عن ظهر غنى ، وإبدأ بمن تعول »^(٣) . وكلا الحديثين مستمد من مثل قوله تعالى : « قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين »^(٤) .

كارولين : ويلاحظ في هذا المقام أن الميراث إذا لم ينل بعض الأقربين ، بسبب حجب بعضهم بعضاً تبعاً لأصول الميراث ، كان لازماً على موزعي تركة الميت أن يعطوا الحاضرين الذين ليسوا شرعاً وارثين ، مصداقاً للآية من سورة النساء : « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً »^(٥) .

الاستاذ : من هنا فرضت في الإسلام ، تحقيقاً لمبادئ التكافل الاجتماعي ، نفقات معينة على الموسرين لأقربائهم المحتاجين من آباء وأبناء وإخوة وأعمام وأخوال وسائر ذوي الأرحام . وتشمل هذه النفقة المأكل

(١) سورة النساء ، الآية ١١ .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٤٨ .

(٣) صحيح البخاري ٦٤٥/٣ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٥ .

(٥) سورة النساء ، الآية ٨ . وقارن بأحكام القرآن (القرطبي) ٤٨/٥ - ٤٩ .

والملبس والمسكن والتعليم والتزويج والقيام بالخدمة ، أو تكليفاً بالأجر لمن يقوم بخدمة العاجز منهم والمريض . وإنما سوّغ انتقال الملكية من الأغنياء إلى الفقراء مبدأ الإسلام العام في محاربة الفقر والجهل والمرض والإحساس بالمسكنة والهوان ^(١) .

سهر : أظن أن مثل هذا يقال في الوصية أيضاً .

الاستاذ : نعم ، يقال مثله في الوصية ، لأن مسوّغ انتقال الملكية من الموصي إلى الموصى له ، سواء أكان شخصاً أم جهة من جهات البر ، هو التكافل الاجتماعي الذي هو ثمرة التنظيم الاقتصادي . والوصية لا تنفذ بأكثر من الثلث ، عملاً بقول النبي لسعد بن أبي وقاص : « الثلث ، والثلث كثير أو كبير . إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير لك من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » ^(٢) . ولقد اجتهد بعض أصحاب المذاهب في فرض الوصية للأقربين غير الوارثين بمقدار الثلث . وبهذا أخذت مصر وسورية حين أقرتا مبدأ الوصية للحفدة المحرومين من الإرث ، وهم الذين مات أبوهم في حياة جدهم ، واستندوا في ذلك إلى مضمون قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ، حقاً على المتقين » ^(٣) .

كارولين يبدو لي أن رعاية الأسرة وضمن التكافل الاجتماعي بين أفرادها قد روعيا إلى أبعد الحدود في مسألة الأوقاف . ولقد

(١) انظر على سبيل المثال شرح قانون الأحوال الشخصية (للدكتور مصطفى السباعي)

٢١٩/١ - ٢٥١ .

(٢) صحيح البخاري ٦٤٤/٣ .

(٣) قارن بتفسير هذه الآية من سورة البقرة في المنار (للإمام السيد محمد رشيد رضا) .

قرأت في هذا الصدد كتاباً لشارل جيد Charles Gide عرّف فيه الأوقاف بأنها قائمة أساساً على إرادة الميت الذي يحيا حياة ثانية^(١)، بما يضمنه لذريته من بعده من مصالح لا تنقطع أبداً .

الاستاذ : تعريف هذا العالم الاقتصادي للأوقاف لا بأس به ، لكنه حصره في أحد قسمي الأوقاف، وهو الأوقاف الذرية . أما القسم الآخر الذي سكت عنه فهو المتعلق بالأوقاف الخيرية . وقد نُسب القسم الأول إلى ذرية الإنسان لأن الواقف يهدف من ورائه إلى شيء من الضمان الاجتماعي لذريته وذوي قريابه ، برغم انتهاء ما يقفه غالباً إلى جهة من جهات الخير ، أو عمل من أعمال البر ، كإعانة الفقراء أو طلبية العلم . ولقد انفردت الأوقاف الخيرية بهذه التسمية (مع أن الأوقاف كلها خيرية) لأن قصد الواقف الأساسي فيها عمل من أعمال الخير يريد به وجه الله ، ويرجو به توازن المجتمع على أفضل الوجوه^(٢) .

ولعل تحول ما « حماه » رسول الله من الأراضي إلى ما يشبه الوقف العام ، وقوله صلوات الله عليه : « إذا مات المرء انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له »^(٣) ، واعتبار عمر بن الخطاب أراضي السواد فيئاً عاماً لمصلحة الأمة كلها ، من العوامل التي أنشأت في أذهان الفقهاء مفهوم « الأوقاف » بقسميها الذري والخيري .

(١) Charles Gide, Cours d'économie politique, Paris 1925.

(٢) انظر في الأوقاف « اشتراكية الاسلام » للدكتور مصطفى السباعي ١٤٥-١٤٧ .

(٣) حديث صحيح مشهور رواه الشيخان .

وعلى كل حال، فإن من الأوقاف الخيرية التي لا تنقطع ما يُنفق على عمارة المساجد والزوايا والمدارس والمقابر، وعلى إصلاح الطرقات العامة والجسور والقناطر، بل كان منها ما يُنفق على الفنادق للمسافرين، والرباطات للمجاهدين، وما يعطى من قرض حسن للتجار، وما يعطى من معونة للعميان والمقعدين، والمعاقين ومشوهي الحروب، ولإيواء اليتامى واللقطاء، ولتزويج العزاب، وحتى تطبيب الحيوان.

سمير: من الطريف أن وقف المرج الأخضر بدمشق كان وقفاً للحيوانات المريضة العاجزة تظل ترعى فيه حتى تموت. وكان وقف القطط في سوق ساروجة خاصاً بإيواء الحيوانات الأليفة في أحد البيوت. كارولين: وربما كان أطرف من هذا وقف «نقطة الحليب»، وقد وقفه في قلعة دمشق الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي لإمداد الأمهات بالحليب والسكر لتغذية أطفالهن، وذلك أن صلاح الدين جعل في أحد أبواب القلعة المذكورة ميزاباً يسيل منه الحليب، وميزاباً آخر يجواره يسيل منه ماء مذاب بالسكر، وعيّن للأمهات يومين في الأسبوع ليأخذن خلالها من الوقف حاجتهن من السكر والحليب. الاستاذ: وهناك أوقاف لمجرد سقاية العطشان، أو إطعام الفقير الصائم ساعة الغروب في رمضان، وحدائق وُقفت لجميع أشجارها المثمرة ليأكل منها كل عابر سبيل^(١).

كارولين: كل هذا جميل... ولكن قل لي أيها الأستاذ، أصبح أن هذه الأوقاف الخيرية تنتقل إلى ذرية الواقف حين تنتفي الحاجة إليها في المصالح العامة التي أمنت بوسائل أخرى؟

(١) قارن بكتابنا «النظم الإسلامية» ص ٣٧٠.

الاستاذ : نعم ، هذا صحيح ، وهو يدل على أن مصلحة الأسرة —أي أسرة الواقف— تراعى في الأوقاف إلى حد بعيد . ولا ريب في أن كل ضمان لمصالح الأسرة هو نوع من التكافل الاجتماعي الشامل على المدى الطويل .

سمير : ومع هذا كله ، يبدو لبعض الباحثين أن ليس في الشرع نص صريح يتناول مدلول الوقف تناولاً مباشراً .

الاستاذ : قد يكون هذا صحيحاً من بعض الوجوه ، ولا بأس بذلك ما دامت الأمة استنتجت من السنة النبوية ومن وقائع العهد الراشدي — كما أوضحنا — أن من الخير تحويل بعض الممتلكات إلى مصالح المسلمين عن طريق إرادة الواقفين .

كارولين : بيد أن المستشرق « هوداس » Houdas في كتابه « نظام الإسلام » ، لاحظ أن النبي تعمد ألا يقول في شأن الوقف قولاً حاسماً ، خشية أن تعوّل الأمة على أوقاف ضخمة حبسها لها الآباء والأجداد ، بدلاً من أن تنمّي ثروتها القومية بالكد والجهد والعناء وقواعد الاقتصاد . وأنا مع هذا المستشرق فيما قال ...

الاستاذ : وأنا أيضاً أوافق على هذا الرأي السديد . لكن هذا لا يمنع أن نظام الوقف — بالشكل الذي انتهى إليه على تعاقب الأيام — نافع ومفيد .

سمير : إني شخصياً مقتنع بمسوغات انتقال الملكية في الأوقاف، ولكني الآن أتساءل : كيف أباح الإسلام الغنائم ؟ وكيف سوغ انتقال ممتلكات العدو إلى المسلمين ؟

الاستغناء : استغرابك انتقال الملكية عن طريق الغنائم قائم على أمرين : أحدهما أن المحارب ينال نصيبه من الغنيمة من غير أن يؤدي في مقابل ذلك عملاً ، أو يعطي أي عطاء ، وهذا مرفوض في الإسلام لأن المحارب يجاهد بنفسه وماله لإعلاء كلمة الله ، وما سمي القتال جهاداً إلا لما فيه من بذل الجهد بأوسع معانيه ، ولقد عظمّت الشريعة الجهاد حتى أوشكت أن تعدّه من أركان الإسلام .

أما الأمر الآخر الذي تستغربه فهو أن إقرار الشريعة للغنائم يتضمن اعترافاً بما للأقوى من حق على الأضعف ^(١) ، فهو يستولي على ممتلكاته بقوة السلاح . وهذا أيضاً مرفوض ، لأن الإسلام لم يستحدث نظام الغنائم ، بل وجده معمولاً به عند جميع الشعوب ، فقبل منه أشياء على سبيل المعاملة بالمثل ، وأدخل عليه كثيراً من وجوه الإصلاح ، بعد أن حرّم حرب العدوان ، ولم يأذن للمسلمين إلا بقتال من قاتلهم ، لأن الله لا يحب المعتدين ^(٢) . ولذلك قرر أرنولد ، على لسان جورج سيل مترجم القرآن إلى الانكليزية - أن الذين يتخيّلون أن دعوة الإسلام انتشرت بحد السيف ينخدعون انخداعاً عظيماً ^(٣) .

كارولين : أود أن أضيف هنا شيئاً : وهو أن أسلوب الشريعة الإسلامية في تقسيم الغنائم يدعو إلى الإعجاب حقاً ، فإذا كانت الغنيمة تقسم خمسة أخماس ، وإذا كانت أربعة أخماس منها تعطى للغنائم ،

(١) Cf. Barazi, Islamisme et Socialisme, p. 52.

(٢) انظر سورة البقرة ، الآيتان ١٩٠ ، ١٩٢ .

(٣) الدعوة إلى الإسلام ٥٤ ، ولمزيد من التفاصيل راجع في آخر كتابنا «النظم الإسلامية» بحث النظم الدفاعية والحربية من صفحة ٤٨٥ إلى ٥٢٥ .

فإن أول ما يصنعه القائد هو إخراج خمس منها يقسمه هو الآخر بين أهل الخمس المذكورين في آية الغنائم من سورة الأنفال .

الاستاذ : تقصدين قوله تعالى : « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل »^(١) . وتقصدين فوق ذلك أن نصيباً من الغنائم يحول للمرة الأولى في تاريخ الحروب إلى غير المقاتلين ، من المحتاجين والمحرومين الذين تزيدهم عادة ضراوة الحرب حاجة وحرماناً ، كاليتامى والمساكين وابن السبيل . ولا نعرف قيمة هذه المساهمة الفعلية من قبل الشريعة الإسلامية في تأمين جانب كبير من نفقات التكافل الاجتماعي إلا إذا قارناها بتقسيم الغنائم الذي كان في بيزنطية قائماً على نظرية التفويض الإلهي^(٢) Délévation divine وفي بلاد فارس على نظرية الحق الإلهي المقدس للملوك^(٣) .

ثم لا تنسي يا كارولين ما ذكرناه سابقاً من أن الغنيمة إذا كانت أرضاً ، وطابت أنفس المحاربين بتركها ، حولت برمتها وقفاً على مصالح المسلمين^(٤) . وأراضي العدو التي استولى عليها المسلمون في الحروب تتحول حكماً بصورة طبيعية في المذهب المالكي وقفاً عاماً للمصلحة الإسلامية العليا ، سواء أطابت أم لم تطب بذلك نفوس المحاربين^(٥) .

(١) سورة الأنفال ، الآية ٤١ . وانظر في أحكام الغنيمة كلا من كتاب « الأم » للشافعي ٦٤/٤ والأحكام السلطانية (للماردي) ١٢١ .

(٢) Cf. Ensslin, Byzantium, pp. 268-269.
voir aussi Ure, Justinian and his Age, 183.

(٣) Cf. E. G. Broun, A Literary History of Persia 1-128.

(٤) الأحكام السلطانية (للماردي) ١٣٢ .

(٥) المصدر نفسه ٢٧ وقارن بخراج أبي يوسف ٤٥ .

مسير : والآن ، كيف نفسر مسألة « الرّكاز » التي طرحتها كارولين ، واستطردنا بسببها إلى الحديث عن مسوغات انتقال الملكية ؟

الاستاذ : الرّكاز هو ما ركزه الله في الأرض من الثروات المعدنية والغازية والنفطية وما أشبهها ، أو ما دفنه إخواننا البشر قبلنا في باطن الأرض من الكنوز والأموال، لأي سبب من الأسباب^(١). ولقد وقع الاتفاق بين الفقهاء على أن هذه الثروات والكنوز الأرضية التي اكتشفت بطريق المصادفة المحض لا تسلم كلها لواجدها ، لأنه لم يبذل جهداً ولم يوظف مالا للحصول عليها ، بل يكون جزؤها أو كلها للتكافل الاجتماعي العام . واختلاف الفقهاء في شأنها إنما دار حول مقدار ما يكون منها للدولة ، أو بتعبير آخر حول ما يؤتم منها . فعلى الرأي القائل بقسمتها خمسة أخماس ، وإخراج خمس واحد منها لبیت المال لينفق في مصالح المسلمين ، وتخصيص واجدها بالأخماس الأربعة الباقيات ، فاجتهاد الفقهاء فيه قائم ضمناً على ترغيب المسلمين في اكتشاف ما في الأرض من كنوز وثروات، وتشجيعهم على القيام بعمليات الاكتشاف بمقادير من المكافآت والأعطيات ، استناداً إلى نظائر هذه الآيات : « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه ، وإليه النشور »^(٢) ، « قل سيروا في الأرض فانظروا ... »^(٣) ، « وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه »^(٤) .

(١) قارن خواجه أبي يوسف ٣٤ بالأحكام السلطانية (للماوردي) ٢٥٤ .

(٢) سورة الملك ، الآية ١٥ .

(٣) سورة النكبات ، الآية ٢٠ .

(٤) سورة الجاثية ، الآية ١٣ .

ويلاحظ مع ذلك - في ضوء هذا الرأي الفقهي نفسه - أن كنوز الأرض لا تسلم كلها لواجدها في مسألة الركا ، لأن أحداً لا يستطيع حتمية اكتشافها ، بينما تصبح الأرض المينة ملكاً لمن استصلحها في مسألة إحياء الموات ، لأن كل إنسان يقدر على استخراج خيرات الأرض بالزراعة حين يشاء ^(١) .

لكن الملكية كانوا أقرب إلى استشفاف روح الشريعة حين قرروا في مسألة الركا « أن المعادن التي تستخرج من باطن الأرض تكون ملكاً للدولة ، فإذا استخرجها إنسان بذنها أو بغير إذنها فإنها تكون مؤمنة ، فلو أن شخصاً يسير في صحراء ، فحفر يطلب ماء فوجد ذهباً أو نحاساً أو ماساً فإنه لا يحل له ، بل عليه أن يقدمه للدولة . ولو أن إنساناً في صحراء أراد أن يحفر بئراً يشرب منها ، فوجد بترولاً ، فإنه لا يكون له بل لجماعة المسلمين . وإذا أذن ولي الأمر لأحد أن يبحث ، فإن له أجر العمل ، والثمرة للأمة ... » ^(٢) .

وهكذا ، بعد أن لاحظنا مع الملكية احتمال القول بمبدأ التأميم في مسألة الركا ، وبعد الذي ذكرناه عن أراضي « الحمى » في صورة التمهيد لبعض أشكال التأميم ، وبعد الذي أوضحناه من وسائل التملك الطبيعية المشروعة ، وجميع ما ألحق بها من مسوغات انتقال الملكية مع تعليل أسبابها ، لن يسعنا أن نتردد

(١) قارن بما سبق في فصل « الأرض واستخراج خيراتها » .

(٢) قارن بالتكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٣٠ .

لحظة واحدة بعد الآن في رفض أسباب التملك غير الطبيعية وغير
المشروعة ، ولا سيما التي اكتسبت بطريق الانتظار ، من غير جهد
ولا عناء ولا توظيف مال، أو بطريق الغش والاحتيال والاستغلال،
وهي محرمة قطعاً بجميع الصور والأشكال ...

كارولين : سوف نبجثها غداً ، فقد استفاد اليوم حديثنا وطال ...

الفصل التاسع

الكسب بطريق الانتظار

الاستاذ : سرعان ما نلاحظ، إذا ألقينا نظرة على الوسائل غير المشروعة لاكتساب الملكية ، أنها ليست طبيعية ، وأن الجهد الشخصي فيها منعدم ، وأنها تخلو من كل عَوَضٍ أو مقابل ، وأنها في الأعم الأغلب استغلال من الذين يملكون ولا يعملون لجهود الذين يعملون ولا يملكون ، وأنها في جميع الأحوال قائمة أساساً على البطالة والبلادة والفحود النفسي والكسل العقلي والتهرب من تبعات الإنتاج . ويجمع هذه الوسائل كلها ما يسمى في لغة الاقتصاد «الإثراء بطريق الانتظار»، سواء أكان تعاملًا بالربا، أم احتساراً، أم غشاً واحتيالاً، أم أكلاً لأموال الناس بالباطل ، أم غصباً للحقوق ، في الإلجاء والإيفار والقبالة والتدليس وأشكال الإقطاع والاستغلال .

سمير : سمعت أن علماء الاقتصاد ، إدراكاً منهم لقيم الأشياء المادية ، يقررون أن الإثراء بطريق الانتظار يُسلِّك في عداد وسائل التملك التي لا مانع منها في نظرهم ، مهما يكن من نزعات الاستغلال التي تنافي أدنى حد من التكافل الاجتماعي ، وتعارض أبسط مبادئ الأخلاق ... (١)

(١) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » ص ٣٤٠ .

الاستاذ : فعلاً، تلك هي وجهة نظرهم المستندة إلى الواقع المادي المحض. لكن النظرة الدينية ، ولا سيما الاسلامية ، مهما 'تُكَبَّر' العامل الاقتصادي ، ومهما تفسح له من مجال رحيب ، ومهما تفضل الغنى على الفقر والسعة على الضيق، ومهما تعزز مضاعفة الإنتاج في جميع الميادين ، لا يسعها أبداً أن تعترف ولا أن تتسامح بأية صورة من صور الكسب والإثراء بطريق الانتظار ، لأن مؤداه - بعبارة شديدة الإيجاز كثيرة الشمول - « أن يُدفع المال إلى الغير لأجل معلوم أو غير معلوم على أن تؤدي في نظير الأجل أموال هي الربا ، وقد منع الإسلام هذا الطريق ، لأنه لا مخاطرة فيه ، إذ أنه كسب لا خسارة فيه، فهو ربح مستمر من غير أي تعرض للخسارة » ...

كارولين : أظن أن من أسباب منع الإسلام لهذا الكسب غير المشروع أنه يشجع على وجود طائفة بليدة من الناس لا تسهم في أي إنتاج، وإنما تكون في حال بطالة، إلا ما تقتضيه متابعة الدائنين، والسير وراءهم ، ورصد الحساب للبسيط والمركب من الأرباح .

الاستاذ : ومن أسباب منعه أيضاً أنه كسب لا يشترط فيه القيام بأي عمل ، فهو كما قال أرسطو كسب غير طبيعي ، ما دام النقد لا يلد نقداً (١) .

وينبغي لنا أن نعترف بأن التعامل بالربا هو أبرز أشكال التملك التي توهم أن النقد ولد نقداً ، لأن مدلول «الربا» لغة يوحى بمعنى التضخم الذي أشارت إليه الآية صراحة في قوله تعالى : « وما آتيتم من رِبا ليربو في أموال الناس فلا يربو »

(١) التكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٤٣ .

عند الله « (١) . وذلك هو الربا أضعافاً مضاعفة (٢) ، وهو الربا الجلي الذي كان معروفاً في الجاهلية وحرّمه الإسلام (٣) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ، واتقوا الله لعلكم تفلحون » (٤) .

ولقد صوّر القرآن أكثالة هذا النوع من الربا بصورة المتخبط المصروع الذي يقوم بحركات عصبية جنونية ، فقال تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا » (٥) .

سمير : كأني بالقرآن في هذه الآية الأخيرة يقول : إن قياسكم الربا على البيع قياس خاطيء كله شذوذ وانحراف ، مصدره ظنكم أن الله يشرع للناس الأحكام وفقاً لأهوائهم وتبعاً لشهواتهم ، ولكن الله أرحم بعباده من أن يُتركوا كالذئاب الكاسرة يأكلون الربا ، ويستغلون حاجة إخوانهم المحرومين ، فقد أحل البيع الذي فيه مصلحة حقيقية عامة شاملة ، وقد حرم الربا الذي هو استغلال واستثمار للضعفاء والمساكين .

والآن ، أصبح أن الربا المحرم قطعاً بنص القرآن هو ربا النسئة ؟ وما المراد منه ؟

(١) سورة الروم ، الآية ٣٨ .

(٢) انظر تفسير الطبري لدى تأويل قوله تعالى من سورة آل عمران : « لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » .

(٣) ابن القيم ، القياس ، ٢٠٥ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٣٠ .

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٧٦ .

الاستاذ: أجل... هذا صحيح . إنه الربا المحرّم لذاته بنص القرآن ،
والمراد منه أن الرجل يكون له على رجل آخر مال إلى أجل ،
فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه ، فيقول له الذي عليه المال :
أختر عني دينك وأزيدك على مالك ، فيفعلان ذلك . وسمي بربا
النسيئة ، لما فيه من التأخير في الدين والزيادة في المال . وفي
الحديث الصحيح ما يشعر بأنه هو الربا الحقيقي الجلي الذي لا يشك
أحد في تحريمه ، إذ فيه قال النبي : « إنما الربا في النسيئة » (١)
هكذا بصيغة الحصر بكل حسم ووضوح !

وابن القيم يعلق على هذا الحديث قائلاً: « ومثل هذا يراد به
حصر الكمال ، وأن الربا الكامل إنما هو في النسيئة كما قال
(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله :
(أولئك هم المؤمنون حقاً) وكقول ابن مسعود : (وإنما العالم
الذي يخشى الله) » (٢) .

كارولين : سمعتك تكرر عبارة « الربا الجلي » ، فهل يعني ذلك أن
في مقابل الربا الجلي « رباً خفياً » ؟ وهل التحريم واحد في كلا
النوعين ؟

الاستاذ : الجليّ هو ربا النسيئة ، والخفي هو ربا الفضل ، وهو محرم
بأحاديث الآحاد لا بنص القرآن ، والمراد منه بيع الدرهم مثلاً
بالدرهمين (٣) ، ولم يكن تحريمه مقصوداً لذاته ، وإنما حرّم
سداً للذرائع ، لئلا يتخذ وسيلة إلى الربا الذي لا يشك فيه (٤) .

(١) الحديث في الصحيحين من رواية ابن عباس عن أسامة بن زيد .

(٢) انظر إعلام الموقعين عن رب العالمين .

(٣) ابن القيم ، القياس ، ٢٠٥ .

(٤) ابن تيمية ، الفتاوى ٢٧٦/٣ - ٢٧٧ .

وقد عرض حجة الإسلام الغزالي لعدة تحريم ربا الفضل فقال :
« من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير ، وبها قوام الدنيا ،
وما حجران لا منفعة في أعيانها ، ولكن يضطر الخلق إليهما من
حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه
وسائر حاجاته ... وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ،
ولا لعمره خاصة ، إذ لا غرض للأحاد في أعيانها . وإنما خلقت
لتداولها الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس ... فكل من اتخذ
من الدراهم والدنانير آتية من ذهب أو فضة فقد كفر النعمة...
وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر
النعمة » (١) .

والمقام هنا لا يتسع للخوض في تقسيمات الربا وأشكاله ،
ولا للفرقة الدقيقة بين جليه وخفيه ، ولكن حسبنا أن نرى مع
ابن تيمية أن الزيادة في الربا على رأس المال ليست في مقابل عين
ولا عمل ، وأنها استغلال لحاجة الفقير المضطر ، وأنها بسبب هذا
وذاك من أبشع أنواع الظلم واستئثار جهود الآخرين (٢) .

سمير : والاحتكار ... لماذا 'حرّم في الإسلام ؟ هل هو أيضاً كسب
بطريق الانتظار ؟

الاستاذ : طبعاً ، هو كسب بطريق الانتظار ، لأن مؤداه عند الفقهاء
ورجال الاقتصاد هو ادخار الحاجات الأساسية والمواد المطلوبة إلى
حين الاضطرار إليها ، واللجوء إلى شرائها بالسعر المرتفع الذي

(١) إحياء علوم الدين (للغزالي) كتاب الشكر .

(٢) انظر ابن تيمية (الاختيارات) ص ٧٥ . وقسارن بالنسفي (شرح المنار) ١٠٧/٢
وابن القيم (القياس) ص ٢٠٥ .

يفرضه المحتكر على الناس فرضاً ، ويكلفهم به مشقة وعَسَناً ،
وهدرأً لحرية التجارة ، وتوهيناً لابتكار الصناعة ، وتضييقاً لفرص
الارتزاق والانطلاق ، وتحكماً في السوق السوداء ^(١) . وهو بهذا
كله خطيئة لا تغتفر، وإثم لا يطاق . لذلك قال فيه النبي الكريم:
« من احتكر فهو خاطيء » ^(٢) أي آثم . وندد صلوات الله عليه
بمن يغلو في الاحتكار حتى أخرجه من دائرة الدين ، وتبرأ منه
كما تبرأ منه الله : « من احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برىء من
الله ، وبرىء الله منه » ^(٣) .

كارولين : يخيل إليّ أن الفقهاء الذين توهموا حصر الاحتكار الآثم في
ادخار المواد الغذائية وإخفائها ورفع أسعارها ، قد استندوا إلى
مثل الحديث الأخير الذي خص بالذكر احتكار الطعام ، من دون
سائر المواد .

الاستاذ : ربما استندوا إلى مثل هذا الحديث ، ظناً منهم أن لفظ
« الطعام » متى أُطلق انصرف إلى المواد الغذائية الضرورية ، ولا سيما
القمح والشعير والحنطة التي يصنع منها الرغيف ... وقد يكون
فهمهم سليماً من الزاوية اللغوية ، فقد غلبت دلالة « الطعام » على
ما ذكره ، ولكن كان أولى بهم أن يستنبطوا من الاكتفاء
بذكره وحده أهميته البالغة في حياة الناس ، لأن احتكار خبز
الفقير وإخفائه وصعوبة الحصول عليه قد تسبب المجاعة ثم الموت
جوعاً ، والأحياء أشد احتياجاً إلى هذا « الطعام » ، ولكن

(١) الخراج (لأبي يوسف) ٢٠٣ .

(٢) رواه مسلم والترمذي وأبو داود .

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده (رقم الحديث ٤٨٨٠) .

لا دليل من الشرع على أن احتكاره وحده محرم بالذات، بل يدخل معه في مستوى واحد أحياناً الكساء الواقي من البرد والحر ، والمسكن المانع من التشرّد والضياع ، والدواء الشافي من السقام والأوجاع ، والمرافق الضرورية في معظم الأحوال (١) .

سمير : هل يدخل في باب الاحتكار استيلاء الملاكين على الأراضي الزراعية بطريق الشراء ؟

الاستاذ : نعم، يدخل مثل هذا التصرف في باب الاحتكار، لأن غرض أولئك الملاكين من شراء الأراضي الزراعية يستهدف في المقام الأول منع صغار المزارعين من مغالبتهم في شرائها ، وهكذا يتضاعف ما يملكه الأغنياء ، ولا تدرك الحسرة إلا الفقراء ! (٢)

كارولين : أرى أنه كان لزاماً على المحققين من الفقهاء أن يميزوا تمييزاً دقيقاً بين أشكال الاحتكار وحقن التجار، وبين « التسعير » ورفع الأسعار ...

الاستاذ : لقد فعلوا : فعلى رأي كثير من الفقهاء لا بد لتحقيق معنى الاحتكار المحرم من ثلاثة شروط :

أولاً : أن يكون ما احتكر من الضروريات فاضلاً عن كفايته وكفاية من يؤمنهم سنة كاملة ، لأن لرب العائلة في الإسلام أن يدخل لأهله قوت سنة من الطعام .

كارولين : شرط معقول جداً ... ما كنت أعرفه قبل هذا . قوت سنة كاملة !.. هذا رائع ! والشرط الثاني ماذا كان ؟

(١) قارن بكتابنا «معالم الشريعة الإسلامية» ٣٤٢ .

(٢) قارن بالتكافل الاجتماعي في الإسلام ٦٠ .

الاستاذ : الشرط الثاني أن يستغل المحتكر حاجة الناس إلى الأشياء ،
ويتربص بهم أزمات الغلاء ، وانعكاساتها على الأقاليم المجاورة ،
ليبيع بأفحش الأثمان كيف يشاء .

كارولين : وهذا أيضاً رائع ! هيه ... وما الشرط الثالث بعد ذلك ؟
الاستاذ : الشرط الثالث الأخير أن يوقت المحتكر عملية الاحتكار
في الظروف التي تمس خلالها حاجة الناس إلى المواد والسلع
والضروريات (١) .

سمير : والتفرقة بين «التسعير» ورفع الأسعار ، هل كانت واضحة هي
الأخرى في منطق الفقهاء ؟

الاستاذ : نعم ، واضحة في منطقهم ، لكنها عندهم من قضايا الخلاف ،
فقد ربط بعضهم الاحتكار « بالتسعير » بين محرم له ومبيح ،
وبين ملزم للدولة به ومانع لها من التدخل فيه : أما أبو حنيفة
وأصحابه فغلظوا تحريمه ، استناداً إلى قول النبي صلوات الله عليه :
« لا تسعّروا ، فإن المسعّر هو الله » (٢) ، وقوله أيضاً :
« دعوا خلق الله يكسب بعضهم من بعض » (٣) . وحجتهم في ذلك
أن التسعير يؤدي إلى اختفاء البضائع وتسريبها إلى السوق السوداء ،
ولا نتيجة لذلك إلا حرمان الفقراء بسبب ارتفاع الأسعار (٤) .

كارولين : أفهم من هذا أن هؤلاء الفقهاء يرفضون تدخل الدولة في تحديد
الأسعار ، مثلما رفضوا التسعير من قبل الأفراد .

(١) التكافل الاجتماعي (الفقرة الأخيرة من الصفحة ذاتها) .

(٢) الكامل (للبرد) ٣٢/١ .

(٣) خراج أبي يوسف ٧٥ .

(٤) الحسبة في الاسلام (لابن تيمية) ٢٩ .

الاستاذ: رفضوا تدخل الدولة بشكل خاص ، لأن الدولة - كما يقول ابن خلدون بلسانهم^(١) - ليست «تاجرة» ولا يمكن أن تحمل محل التجار، ولأن تدخلها في تحديد الأسعار، يلحق باقتصادها وبرعاياها كثيراً من الأضرار... ولو أن الحاكم المسلم قارن بين الأرباح القليلة التي قد يجنيها من الصفقات التجارية والزراعية، وبين ما يجنيه من الضرائب والصدقات ، لوجد ما كسبه للدولة نزرأ يسيراً ، بل لم يكن شيئاً مذكوراً^(٢) .

سمير : والفريق الآخر من الفقهاء، علام استندوا في إباحة «التسعير» ؟

الاستاذ: الفقهاء الآخرون وجدوا في هذا «التسعير» - بشرط تأمين الجلب والاستيراد - أفضل علاج للتخفيف من ويلات الاحتكار ، لأن تحديد الأثمان لا يظلم المالك ولا يرهق المحتاج ، ولأن المستهلك يشتري حينئذ الضروريات بأسعار لا تتجاوز الاعتدال. وعدّه هؤلاء تدبيراً «مؤقتاً» يراعي به الحاكم المسلم مقتضيات الظروف والأحوال.

لذلك رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، في تطبيقه العملي لقاعدة الإسلام « أن لا كسب بلا جهد ، ولا جهد بلا جزاء » ، يقابل بين «الجلب» و «الاحتكار» ، فيقول: «الجالب مرزوق، والاحتكار خاطيء»^(٣) ، مشيراً بذلك إلى أن ثمرة الجلب هي الحصول على الكسب بالسعي والعمل والعناء ، وأن ثمرة الاحتكار هي الوصول إلى الثراء ، من طريق الانتظار، بل من طريق الضرر والضرار .

(١) مقدمة ابن خلدون . وقارن بالترجمة الفرنسية ٩٦/٢ - ٩٧ .

(٢) هذا جوهر فكرة ابن خلدون ، وقد تصرفنا في التعبير اللفظي تصرفاً يسيراً .

(٣) سبق الاستشهاد بهذا الحديث لدى الكلام على التجارة ، وهو بالفاظ متقاربة في سنن الترمذي وأبي داود .

كارولين : لكن حيل الإقطاعيين الكبار ، للحصول على مزيد من الملكية بطريق الانتظار ، وإن لم تدخل بحسب الظاهر في نطاق السرقة والاعتصاب ، كانت أدهى ضروب الابتزاز ، وأد لها على المضر والخذاع ، واستغلال النفوذ والجاه للعبث بحقوق الضعفاء .

الاستاذ : من المؤسف أن هذا صحيح ، وقد صدق في الماضي أكثر ما صدق على عهد بني أمية في ظواهر الإلجاء والإيغار والقبالة والضمان .

سمير : وما يزال هذا يصدق على عصرنا ويحصل فيه ، وإن تغايرت التسميات والأشكال .

الاستاذ : نعم ، ولا سيما عندما تتحالف الرجعية الفكرية والسياسية مع رجال الإقطاع والاستغلال . لكن ... من الزاوية التاريخية ، يبدو أن القطاعات في العهد الأموي تنوعت وتكاثرت ، فأُمست الأراضي الزراعية ملكاً أو كالمملك لبعض العائلات والأشخاص بعد أن كانت من قبل - كما تقضي بذلك روح الشريعة - ملكاً للدولة أيام الفتوح. ويبدو أن كل قوم آثروا أن يحتفظوا بما يليهم من القطاعات لأنفسهم^(١)، على أثر احتراق الديوان في فتنة ابن الأشعث عام الجماجم .

ومنذ ذلك الحين ، بدأ نفر من أصحاب النفوذ يمارسون ألواناً من الضغط على الفلاحين والمزارعين ، ولا سيما عند جباية الخراج ، مخالفين بذلك أحكام الشريعة الغراء التي بلغ من عنايتها بالزراعة والفلاحة أنها لم تتعرض للفلاحين بشيء من الضرائب، فهذا أبو بكر عندما وجه خالد بن الوليد إلى فتح العراق يوصيه بالآتي يأخذ

(١) انظر الأحكام السلطانية (للماردي) ١٨٣ .

من الفلاحين والزرايع أي شيء من المال ، بل يقرّ الذين لم يجاربوا منهم على أرضهم ويكفل حمايتهم^(١).

ومع ذلك ، طفق أصحاب الجاه والنفوذ في العهد الأموي يضطرون الفلاحين إلى الإلجاء^(٢) : وهو كتابة الرجل أرضه باسم أمير قوي يلجأ إليه ويحتمي به . وحينئذ يقوم صاحب النفوذ بدفع الخراج ، ويتولى ما يتعلق بالأرض الزراعية من الناحية المالية ، حتى تصير في الغالب إليه ، ويسمى مالکها الوحيد^(٣).

كارولين : يبدو لي أن نظام الحماية الذي كان معروفاً في بلاد فارس والروم باسم Patronage أو Autopragia شبيه بنظام الإلجاء في العهد الأموي إلى حد بعيد^(٤).

الاستاذ : شبيه به جداً ، وذلك ما حل بعض الدارسين على عقد مقارنة بين النظامين^(٥) . وشبيه أيضاً بهذا الإلجاء ما سموه بالإينافار : وهو أن يوغر السلطان الرجل أرضاً ، ويعطيه إياها ويعفيه من تأدية خراجها ، فلا يلاحقه بضريبتها العمال والجبابة^(٥).

ومارس أصحاب الجاه والسلطان ما سمي بالقبالة التي سلكها الفقهاء في باب الكفالة والضمان . والمراد منها أن يجعل الرجل

(١) قارن تاريخ الطبري ٧/٢ بالكامل (لابن الأثير) ١٤٨/٢ .

(٢) مادة (جأ) في القاموس المحيط (للفيروزابادي) .

(٣) انظر على سبيل المثال في فتوح البلدان (للبلاذري) ص ٣٢٧ كيف صارت المراغة لمروان بن محمد ، عن طريق الإلجاء ، وفي المصدر نفسه ص ٣٠٢ كيف صارت القرى الكثيرة في أراضي البطائح لسلعة بن عبد الملك .

(٤) انظر الخراج والنظم المالية (للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس) ٢٦٨ .

(٥) انظر مادة (وغر) في القاموس المحيط .

لنفسه قبيلًا أو كفيلاً يحصل باسمه الخراج ويأخذه لنفسه لقاء أجر معلوم يدفعه إليه . وفي شأنها كتب أبو يوسف لأmir المؤمنين يقول: « ... ورأيت ألا تقبّل شيئاً من السواد ولا غير السواد في البلاد ، فإن المتقبّل إذا كان في قبالة فضل عن الخراج عسف أهل الخراج ، وحمل عليهم ما لا يجب عليهم ، وظلمهم ... وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية . والمتقبّل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالة ... » (١) . وعن هذه القبالة قال عبد الله بن عمر : « ذلك الربا العجلان » (٢) !

مميز : إزاء هذه القيود التي وضعت على نظائر تلك الأساليب المتتوية في كسب الملكية بأي ثمن ومن أي طريق ، لا يسع الباحث المنصف - ولو كان غير مسلم - إلا المبادرة لإظهار إعجابه بانسجام القيم الخلقية مع القيم المادية الاقتصادية في شريعة الإسلام .

الاستاذ . هذا أمر طبيعي جداً ، ولا سيما إذا كان الباحث قادراً على تقصي حكم التشريع في تحريم الإسلام تنمية المال ، بطريق الغش والاحتيال . قال النبي الكريم : «من غش فليس منا» (٣) . وأكثر ما يكون الغش في البيع والشراء ، حين يغش البائع في السلعة والشاري في العملة ، أو يكتّم البائع ما في سلعته من عيب (٤) ، أو يحاول أن يبيع حيواناً قبل مولده ، أو متاعاً قبل وصوله إلى السوق (٥) .

(١) خراج أبي يوسف ١٠٥ .

(٢) انظر أحكام أهل الذمة (لابن القيم) بتحقيقنا ١٠٨/١ .

(٣) رواه أصحاب السنن ، وهو حديث مشهور . وفي رواية : «من غشنا» .

(٤) ابن تيمية ، الفتاوى ١٢٠/٣ .

(٥) ابن تيمية ، الحسبة في الإسلام ، ص ١١ وما بعدها .

كارولين : لا شك أن الدولة تدخلت هنا لمنع الغش والاحتياال .

الاستاذ : من طريق رجال الحسبة أو الاحتساب ، تدخلت الدولة هنا لقمع الأساليب الملتوية التي يلجأ إليها بعض البائعين والتجار ، ترويحاً لبضائعهم ، وتمويهاً على الناس ، وتهرباً من أحكام الشرع الحنيف (١) .

ولئن حرّم الغش وقمع ، فتحريم النهب والسلب والغصب والسرقة والابتزاز كان أولى بالشرع وأجدر . وحد السرقة في الإسلام معروف : قطع يمين السارق ، كما ورد في صريح القرآن : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ، نكالاً من الله » (٢) . لكن إقامة الحد مشروطة بتحقيق أمرين : أحدهما أن يبلغ الشيء المسروق نصاباً معيناً ، حتى يكون ذا قيمة ، والآخر أن يكون في « حرز » لا مهملاً ولا سائباً (٣) . فإن لم يتحقق هذان الشرطان عوقب السارق « تعزيراً » ، وترك للحاكم أو من يمثله تحديد العقوبة رعاية للمصلحة وتوافقاً مع الأعراف والبيئات (٤) .

وإنما تشدد الإسلام في عقوبة السارق ، لأن السرقة قذارة في الضمير ، وفساد في الوجدان ، وعدوان على الإنسان .

(١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ٤٧ .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٣٨ .

(٣) القياس (لابن القيم) ١٠٦-١٠٧ .

(٤) السياسة الشرعية (لابن تيمية) ٤٧ .

سمير : إن أمة تهتدي بهذا الهدى الرباني، وتلتزم في سبيل تحقيق العدل بكل هذه التبعات الثقالة ، وتتجنب الإفراط والتفريط وتسلك منهاج الاعتدال ، وتقرن النظريات بالتطبيق والأقوال بالأفعال ، ينبغي لها وحدها أن تكون خير أمة أخرجت للناس .

الاستاذ : دعنا إذاً في ندوتنا التالية نتحدث عن هذه الأمة وعن خصائصها وشخصيتها الفذة المتفردة بين شعوب العالم في القديم والحديث .

الفصل العاشر

خير أمة أخرجت للناس

الاستاذ: ردد علماء الاجتماع بالأمس، ولا يزالون يرددون حتى يوم الناس هذا، أن الأمة ليست مجرد رابطة جنسية أو عرقية، ولا مجرد دولة ذات مؤسسات وأركان. وإنما هي «أمة» بفضل إيمان أعضائها المنتمين إليها، والمكونين لبنيتها، إيماناً عميقاً نابعاً من ذات صدورهم، ومن مشاعرهم وأحاسيسهم المشتركة، بأنها فعلاً أمة واحدة لها شخصيتها، وخصائصها، وأصالتها، التي بها تنفرد عن سائر الأمم في القديم والحديث^(١).

ومن الواضح أن الإسلام، في الصيغ التي اقترحها لمفومات الأمة ومكونات شخصيتها، يلتقي التقاء تاماً مع هذا المنطق الاجتماعي السليم. بيد أن الإسلام، بوصفه ديناً يستند إلى الوحي الرباني، هو الذي حدد «لأمة» منهاجها، ورسم لها ملامحها، ورسخ بين جميع أفرادها المنتمين إليها إرادة العيش المشترك، لتمكينها من السعي المتواصل الدؤوب لتأدية رسالتها في نشر السلام وتحقيق العدل بين البشر أجمعين.

Dary, Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, 139.

(١)

سمير : أتعني بهذا أن عنصر «الدين الواحد» أو «المعتقد الواحد» ليس مقوماً عابراً من مقومات البنية الاجتماعية «للأمة» في الإسلام ؟

الاستاذ : ذلك بالضبط ما أعنيه : ففي هذا المنطق الاجتماعي الفعلي الواحد ، القائم على الوحدة الكلية الكبرى في العقيدة والشريعة والنظام ، يبرز مفهوم «الأمة» الصريح في الإسلام .

ولعل غير المسلمين من الباحثين المنصفين - ولا سيما المستشرقين- ينافسون اليوم أتباع هذا الدين في تأكيد هذه الحقيقة بعبارات مهما تتنوع تترد إلى الروح الاجتماعي الذي يهيمن على التعاليم الإسلامية كلها في كل شأن من شؤون الحياة والأحياء ، والذي ينسق بين الروحيات والزمنيات ، وبين العبادات والمعاملات : فمنهم من يقول : إن الإسلام دين ودولة ، وعقيدة ونظام^(١) ، ومنهم من يحزم من غير تفصيل بأن الإسلام ليس ديناً فحسب ، أو أنه -بعبارة أخرى- أكثر من دين^(٢) ، وأقربهم إلى استشفاف روح الإسلام الحنيف من يصرح كما صرح لويس غرديه Louis Gardet باقتناع وإعجاب : « بأن الإسلام دين في الدرجة الأولى ، ولكنه أيضاً في تعاليمه الأساسية أمة ذات أصالة يحدد دينها لكل عضو فيها ولجميع أعضائها على السواء شروط الحياة وقواعدها : فالحياة العائلية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والدينية الخالصة ، والمصلحة العاجلة في هذه الحياة الدنيا ، والنعم المقيم لكل مؤمن بالحياة الآخرة ،

Cf. Arnold, The Caliphate, 198. (١)

Schacht, Encyclopaedia of Social Scienses, VIII, p.333 (٢)

كل ذلك مرسوم في وحدة كلية كبرى يهيمن عليها الإسلام ،
وينعها من التجزئة والانقسام » ! ^(١)

كارولين : إني أستنتج من هذا الكلام أن الأمة التي كوّنّها الإسلام ذات
شخصية فذة ، وملامح أصيلة ، وخصائص فريدة ، وأنها بتعبير آخر
« أكثر من أمة » كما وُصف الدين الذي تعتنقه بأنه « أكثر من دين » ،
وأكد بسبب هذا كله أسميها « أمة الأمم » أو « الأمة الوسط بين
الأمم » ، لأنها لا تضخم الجانب التعبدى على حساب الجانب المادى ،
ولا المادى على حساب التعبدى ، بل تطلق جميع طاقاتها الفردية
والاجتماعية ، والروحية والاقتصادية ، والفنية والعلمية ، من دون
إفراط ولا تفريط . هل لي أن أصف الأمة الإسلامية بمثل هذا
الوصف الفذ الفريد ؟

الاستاذ : إن لك أن تخلمي عليها كل هذه الأوصاف إذا شئت ،
ولا سيما حين تعرفين أن القرآن وصفها هكذا مثلك يا كارولين .
قال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً ، لتكونوا شهداء على
الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً » ^(٢) . ولكن يخيل إلي أن
من الخير لنا - قبل أن يذهب بنا الاستطراد بعيداً - أن نستهل
ببحث اليوم بالمقدمات الطبيعية قبل أن نستخلص النتائج النهائية في
صيغة عاطفية أو وجدانية . يحذر بنا مثلاً - وقد وجدنا لفظ
« أمة » يتردد في مواضع كثيرة من القرآن - أن نتقصى مدلوله
الحقيقى ، وأن نتابع الأطوار التي مرتّ بها في ضوء التحليل اللغوي

(١) Louis Gardet, Principes et limites de la Communauté musulmane, 120 Cf. Economie et Humanisme, No 2 année 1942.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ .

والتاريخي ، لعلنا نسيط اللثام عن اختيار القرآن له لوصف مجتمعه
المثالي بكل خصائصه ومزاياه ...

سمير : أعتقد أنه مأخوذ من الأصل العبري القديم «أُمَّة Ummâ»^(١)...

كارولين : بل من الأصل الآرامي «أُمَيْثَا Ummethâ»^(٢) .

الاستاذ : لا هذا ولا ذاك ، فهو بلا ريب مشتق من الأصل العربي
الحال (أم) ، لكن دلالة تطورت وتنوعت كثيراً . ومظاهر
هذا التنوع واضحة في القرآن نفسه . ولئن كان لفظ «أمة» أحياناً
يعني «جماعة من الناس»^(٣) ، فإنه في مواضع أخرى يدل على
معنيين آخرين طريفيين : أحدهما مدة أو مجموعة من الزمن^(٤) ،
والآخر يصف إبراهيم الخليل وهو فرد بما يوصف به جمع أو مجموعة
من الناس^(٥) ، إشادة بشيخ الأنبياء الذي جمع الله في نفسه ما تفرق
في نفوس جماعة من العظماء . وهكذا انطوى لفظ «أمة» على
مدلول الجماعة والمجموعة حيثما ذكر في القرآن . ومن هنا كان يسيراً
أن يتحول الإسلام بهذا المعنى اللغوي العام إلى مفهوم ديني اجتماعي

(١) Encyclopédie de l'Islam, IV, p. 1069.

(٢) V. Massignon, Revue des Etudes Islamiques, année 1946, p. 150.

(٣) مثال ذلك قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير » آل عمران ١٠٤ ،
وقوله : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق » الأعراف ١٥٩ ، وقوله : « وإذ قالت
أمة منهم » الأعراف أيضاً ١٦٤ ، وقوله : « أنت تكون أمة هي أرى من أمة »
الأنعام ٩٣ ، وقوله : « ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون »
القصص ٢٣ . وهكذا ...

(٤) سورة يوسف ، الآية ٤٥ « وادكر بعد أمة » .

(٥) سورة النحل ، الآية ١٢٠ « إن إبراهيم كان أمة » .

شديد الخصوصية، قاصداً به جماعة من المؤمنين الذين التزموا بميثاق الله ، وصدقوا نبوة رسول الله ، وسلّموا بكتاب الله تسليماً^(١).

كارولين : تبعاً لهذا التفسير ، يستطيع اليهود والنصارى أن يكوّنوا لأنفسهم «أمة» من داخل مجتمعاتهم ، وفي مناخهم الروحي الخاص^(٢)، فليس لقب «الأمة» محتكراً للمسلمين ، ولا وقفاً عليهم ...

الاستاذ : طبعاً يستطيعون ذلك ، ولكن لقب « الأمة » متى سبق بلام المهد انصرف إلى جماعة المسلمين ، كأنه بات علماً عليهم . وقد جرى الاستعمال بهذا ، وإن لم يرد أبداً لفظ «الأمة» معرّفاً بتلك اللام في أي موضع من القرآن .

سمير : إني منذ الآن أرى الغاية التي ترمي إليها : إنك تريد أن تؤكد أن الله اصطفى الأمة الإسلامية على جميع الأمم ، لتحقيق إرادته ، وتنفيذ مشيئته ، وتجعل كلمته في الأرض هي العليا^(٣) . إن أمة الإسلام هي في الوقت نفسه أمة الله ، لأنها أمة الخير والحق والسلام .

(١) من ذلك في سورة البقرة «ومن ذريتنا أمة مسلمة لك» الآية ١٢٨ - «تلك أمة قد خلت» الآيتان ١٣٤ - ١٤١ - «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» الآية ١٤٣ - «كان الناس أمة واحدة» الآية ٢١٣ .

وفي سورة آل عمران «كنتم خير أمة أخرجت للناس» الآية ١١٠ .
وفي سورة الأعراف «ولكل أمة أجل» الآية ٣٤ - «كلما دخلت أمة لعنت أختها» ٣٨ .

وفي سورة يونس «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا» الآية ١٩ .
وهكذا ...

(٢) سورة البقرة، الآيتان ١٣٤ ، ١٤١ ، وسورة آل عمران، الآية ١١٣ ، وسورة النساء، الآية ٦٩ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ . وانظر مجموعة الرسائل والمسائل (لابن تيمية) ١٥٤/١ .

الاستاذ : ليست «أمة الله» بمعنى أنها شعب الله المختار كما يقول اليهود^(١) ، لأن الله لا يحابي أمة على أمة ، ولا شعباً على آخر ، وإنما تكون «أمة الله» بمقدار قربها من الله ، وابتغائها رضاه ، فما تتفاضل الأمم والشعوب إلا بتقواه: «يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢) .

كارولين : من العسير إذأ أن نعقد مقارنة بين هذه «الأمة» وأمم أخرى شابهتها من بعض الوجوه عبر القرون والأجيال . وقد يكون في رسعنا أن نقول : ليس التشابه المفترض ههنا للوهلة الأولى نظرياً فقط ، بل هو من قبيل الأوهام التي لا تمت إلى الواقع بصلة . ومع ذلك ، يطيب لي أن أتساءل مجرد تساؤل : أما من سبيل ، ولو في زاوية ضيقة جداً ، لالتماس بعض التشابه بين الأمة و «الجمهورية الشيوقراطية التعاقدية» التي ظل «الانكليز المستقلون» في القرن الثامن عشر «يحمون بها» دهرأ طويلاً ؟

الاستاذ لا سبيل أبداً لإجراء هذه المقارنة : لأن قيام هذه «الجمهورية» على مفهوم «التعاقد» في صورة ميثاق يلتزم به الأفراد فيما بينهم ، وفي صورة ميثاق آخر بين الله والشعب ، لا ينشئ بحد ذاته معادلة حقيقية للالتزام «الأمة» بميثاق الله تبعاً للمفهوم الإسلامي الشديد الخصوصية الذي لم يكن ثيوقراطياً ولا إكليركياً ولا كنسسياً ، بل كان اجتماعياً في خدمة الشؤون «الزمنية» بقدر ما كان دينياً خالصاً معززاً للقيم الروحية .

Bertran, Les Arabes, p. 33.

(١)

(٢) سورة الحجرات ، الآية ١٣ .

Gardet, op. cit, 208

(٣)

ومن المعلوم أن تلك «الجمهورية الشيوقراطية التعاقدية» - كما تنبئ عنها تسميتها - تنطلق حتى في فكرتها التعاقدية من مجمع كنسي أو إكليركي محض، بينما تنطلق «الأمة» من إحساسها العميق بتساوي البشر جميعاً أمام الله ، وتأبى الاعتراف بأي وسيط بين الله والناس ... (١)

مهيور : على هذا الأساس، يرسم الحد الفاصل بين الأمة الإسلامية وسائر الأمم ، في مدى تمسك هذه الأمة بمعنى التوحيد خالصاً من كل شائبة، نابعاً من مصطلحات القرآن التي تصف حقيقة الألوهية وصفاً حياً دقيقاً شديد الإيحاء ...

الاستاذ : هذا صحيح ، فمن خلال تلك المصطلحات القرآنية المصوّرة لحقيقة الألوهية نرى بوضوح ارتداد الكينونة الإنسانية إلى المصدر الأوحد، الله رب العالمين، الذي يخاطبها في أشواقها كلها ، ويحييها عن أسئلتها كلها ، ويمنحها تصوراتها الإيجابية الفعلية للعبادة : غاية الوجود الإنساني الكبير: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم من رزق ، وما أريد أن يُطعِمون . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين» (٢) .

وأقل ما يعنيه هذا التصوير الحي لعقيدة التوحيد رفض كل شريك ووسيط ، وردّ كل ما في الوجود إلى مشيئة الله وحده نشأة وتحولاً وامتداداً وتطوراً: فالله هو «الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» (٣) ، « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (٤) ،

(١) Id., ibid., 210.

(٢) سورة الذاريات ، الآيات ٥٦-٥٨ .

(٣) سورة طه ، الآية ٥٠ .

(٤) سورة الفرقان ، الآية ٢ .

» وكل شيء عنده بمقدار « (١) .

كارولين لا يرتاب باحث منصف في أن عقيدة التوحيد خالصة في الإسلام من كل شائبة، ولكن أديان التوحيد، كاليهودية والنصرانية، تشابه الإسلام في هذه القضية إلى حد بعيد ، ما دامت تؤمن بالله الأحد ، وترد كل الكائنات إلى علمه وإرادته وحكمته . وفي ظني أن ما أصاب عقيدة التوحيد من تشويه أو تحريف لا بد أن يكون من شروح الأتباع من العلماء والأخبار ، وأن لا يد فيه للأنبياء والمرسلين (٢) .

الاستاذ : صدقت ، صدقت ... والإسلام نفسه يصرح بأنه لا يفرق بين أحد من الأنبياء ، وبأنهم جميعاً يبلّغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله ، وأن أتباعهم يؤلفون أمة واحدة تسلم وجهها إلى الله (٣) ، كما قال تعالى مخاطباً جميع النبيين: «يا أيها الرسل كلوا من الطيبات ، واعملوا صالحاً ، إني بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاتقون » (٤) ، وكما قال تعالى مخاطباً أمة الإسلام بعد ذكر خلاصة من قصص الأنبياء: «إن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاعبدون » (٥) .

ولكن ، برغم هذا التشابه بين أديان الوحي في أصل عقيدة التوحيد ، وفيما أدت إليه هذه العقيدة من معاني التراحم والتعاون

(١) سورة الرعد ، الآية ٨ .

(٢) الوحي الحمدي (للسيد محمد رشيد رضا) ١٥٢ .

(٣) قارن بالرسالة الكبرى (لابن تيمية) ٣/٣٣٤ في الكلام على الفطرة .

(٤) سورة المؤمنون ، الآيتان ٥١-٥٢ .

(٥) سورة الأنبياء ، الآية ٩٢ .

والتكافل ، انفراد الإسلام من بينها بإتخاذها عقيدة التوحيد أساساً لكل ما صاغه للأمة من تشريعات واضحة ، وحدود صريحة ، وقوانين نافذة ، تعادلت فيها الحقوق والواجبات ، وتساوى فيها الجهد والجزاء ، وكفلت فيها ضمانات المعيشة المادية ، و ضمانات العدالة القانونية ، وتكاملت فيها عناصر البقاء والاستمرار .

سمير : بعد كفاية هذه الضمانات كلها لبقاء الأمة واستمرارها ، كيف تفسر اليوم نكستها في بعض المجالات والميادين ؟

الاستاذ . أكتفي الآن بجواب خاطف مستلهم من القرآن: « ولكل أمة أجل ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »^(١).
أما الجواب الشافي ففي حلقة الغد ...

(١) سورة الأعراف ، الآية ٣٤ .

الفصل الحادي عشر

لكل أمة أجل

الاستاذ : « أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة »^(١) ،
« كل نفس ذائقة الموت »^(٢) ، « كل من عليها فان ، ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والإكرام »^(٣) : بهذه الحقيقة الدينية نطق القرآن ،
مؤكد أن الموت نهاية كل حي ، وأنه أمر واقع ،
ما له من دافع !

ولئن كان ظاهر هذه النصوص يتناول الأفراد من الأحياء ،
ففي القرآن آيات تصرح بموت الجماعات كما يموت الأفراد ، وأوضحها
آيتان متشابهتان ، إحداهما قوله تعالى : « ما تسبِقُ من أمة أجلها
وما يستأخرون »^(٤) ، والأخرى قوله تعالى : « ولكل أمة أجل ،
فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »^(٥) .

(١) سورة النساء ، الآية ٧٨ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٨٥ .

(٣) سورة الرحمن ، الآيتان ٢٦ و ٢٧ .

(٤) سورة الحجر ، الآية ٥ .

(٥) سورة الأعراف ، الآية ٣٣ .

ولقد اشتملت صيغة التعبير في الآيتين الأخيرتين على موضوعين بارزين من موضوعات علم الاجتماع ، وهما حتمية موت المجتمعات إذا انتهى دورها ، وجاء أجلها ، وما تتضمنه هذه الحتمية من نواميس الكون المطردة وسننه الجارية ، التي لا تتبدل ولا تتحول ولا تتخلف متى توافرت عواملها وأسبابها ، حتى ليوشك البشر أن يجزموها ، كلما شهدوا جريان أحكامها وحصول نتائجها ، بأن هذا كله ناشئ من تصرف الله بالكون وربطه فيه نهاية الأشياء والأحداث ببدايتها ^(١) : « سنة الله في الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا » ^(٢) ، « قد خلت من قبلك سنن ، فسيرا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » ^(٣) .

كارولين : لا ريب في أن حتمية موت الجماعات من الموضوعات البارزة في علم الاجتماع . أما الربط بين اطراد النواميس الاجتماعية وتصرف الله في الكون والإنسان ، والحياة والموت ، والبداية والنهاية ، فشان ديني خالص لا أحسب علماء الاجتماع يتقبلونه بيسر وبساطة . إن المراد بحتمية موت الجماعات - كما أتصورها - أن الأسباب الفعلية الحقيقية التي من شأنها أن تؤدي إلى زوال مجتمع ما ينشأ عنها بمجرد توافرها موت حقيقي لذلك المجتمع ، فلا موضع حينئذ للمصادفات ، ولا مكان أيضاً للخرافات والأوهام ، ولا جدوى من النحيب والبكاء على ما فات ولا على ما مات !

الاستاذ : أحسنت ... أحسنت يا كارولين . إن تصورك لحتمية الموت «المجتمعي» - أي موت الجماعات - صحيح ودقيق . إنه لا مكان

(١) قارن بتفسير النار ٤٠١/٨ - ٤٠٩ .

(٢) سورة الأحزاب ، الآية ٦٢ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٢٧ .

للمصادفات ولا للأوهام في هذا الموضوع الاجتماعي العلمي من قريب ولا بعيد . إن أي مجتمع تتوافر فيه أسباب الهلاك ودواعيه لا بد أن يموت ، ولا ينفعه وهو يموت بكاء الناجين ، ولا يرد عنه هجمة الموت عويل المفجوعين ، وذلك ما حرص القرآن على تبيانه في مثل هذه الآيات : « كم تركوا من جنات وعيون . وزروع ومقام كريم . ونعمة كانوا فيها فاكهين . كذلك وأورثناها قوماً آخرين . فما بكثت عليهم السماء والأرض ، وما كانوا مُنظَرين » (١) .

وهكذا تلاحظين أن التعبير القرآني عن « الحتمية » لدى موت المجتمعات يقارب - إن لم نقل يرادف - الصياغة المادية العلمية لتلك « الحتمية » من زاوية علم الاجتماع في أحد مجوئه المتعلقة بتماسك المجتمعات ثم تفككها ، أو حياتها ثم موتها . وكان من المستحسن ألا تستغربي - فضلاً على أن ترفضي - ذلك الربط بين التعبير الاجتماعي المحض والصياغة الدينية المرادفة له والملتقمة معه في كتاب من كتب الوحي ، له أسلوبه الخاص في التعبير والتصوير .

من أجل هذا أجدني مضطراً إلى تذكيرك مرة أخرى بتركيز القرآن على النواميس الكونية والسنن الطبيعية في قضايا الموت والحياة ، فلا حياة الأفراد كحياة الأمم تمضي جزافاً كالفلتات العابرات ، ولا هلاك الأمم حين تموت كالأفراد نتيجة للمصادفات ، وإنما يرتدّ هذا وذاك إلى الوقائع التي تتعاقب في سلسلة متصلة الحلقات ، ثم يترتب على تعاقبها طول الآجال ، أو سرعة الزوال . حتى الأنظمة القائمة ، والأعراف السائدة ، والتقاليد المهيمنة ، لا تؤثر هنا إيجاباً ولا تنعكس سلباً بأية حال .

(١) سورة الدخان ، الآيات ٢٦ إلى ٣٠ .

سمير : أكاد أستنتج مما سلف أن الإسلام ، لدى مواجهة حياة الأمم وموتها ، وبصورة خاصة لدى مواجهته موتها ، لم يفتنه التنبيه إلى عدد من الوقائع التي تعرض الأمم للهلاك والدمار ، ولم تشق عليه حق مع الأمة التي تنتمي إليه أن يفترض ، مجرد افتراض ، إمكان تعرضها لصروف الدهر وتقلبات الحداث التي قد توهن كيائها ، وتضعف شخصيتها ، وتسرع بها إلى الخراب والانحدار .

الاستاذ . استنتج لا بأس به... فالإسلام قد عرض لهذه القضية بالذات ، راصداً من خلال نصوصه حواظ البقاء وعوامل الاضمحلال ، غير واقع في شيء من ذلك تحت ضغط الظروف والأحوال . وإذا أصرت جبهة الملل وفلسفات الأخلاق على أن تتحمل الأنظمة السياسية والاجتماعية وحدها تبعات الانحطاط وأوزار الهلاك ، انفرد الإسلام من بينها بتفسيره لهذه الظواهر الاجتماعية كلها في ضوء الوقائع والأرقام ، ولم يأذن لأتباعه بالاستسلام في نظائرها إلى التخربات والأوهام ، ولو كانوا من الدهماء والعوام ، ليهديهم إلى علمية النظرة ، ويعلمهم واقعية التفكير ، ويحنبهم مزالق الخرافات والأساطير !

كارولين : إذا كانت هذه حقيقة التصور الإسلامي في مثل هذا الموضوع الاجتماعي الخطير ، فذلك أمر يدعو حقاً إلى الإعجاب . وعلى هذا ، ليس ضرورياً أن يدمر الأمم والشعوب ما ارتكبتته من الأخطاء ، أو ارتكست فيه من الكفر والضلال ، ولا أن يحفظ كيائها ويصون بقاءها ما قدمته من جلائل الأعمال ، أو انعمت فيه من أجواء الهدى والإيمان .

الاستاذ: من الواضح أنك الآن فهمت تماماً ما أعنيه . ولن تزيد
الشواهد والوقائع إلا ظهوراً وانكشافاً : ففي مواطن كثيرة في
القرآن على سبيل المثال وصف مزدوج الصيغة لقوم فرعون وقوم
عاد وثمود ، ينصبّ تارة على حضارتهم العريقة ، وتارة أخرى على
طغيانهم في البلاد ، وإكثارهم فيها الفساد ومع أن الله لهم
بالمرصاد، قضت سنته في خلقه بأن يمد في آجالهم عدداً من القرون
والأجيال ، وألا يحاسبهم فوراً على ما ارتكبوه من المفاصد
والأخطاء، بل تركهم يمضون إلى غايتهم حتى يدركوا أجلهم المحتوم،
مصدقاً لقوله تعالى: « ألم تر كيف فعل ربك بعاد . إرم ذات
العماد . التي لم يخلق مثلها في البلاد . وثمود الذين جابوا الصخر
بالواد . وفرعون ذي الأوتاد . الذين طغوا في البلاد . فأكثروا
فيها الفساد . فصبّ عليهم ربك سوط عذاب . إن ربك
لبالمرصاد » ! (١)

لقد كان لهم أجلهم ، ولما جاء أجلهم لم يستأخروه ساعة
ولم يستقدموه ...

وفي المقابل ، نتلو في القرآن صفحات مشرقاة صورت أعمال
الأنبياء والمرسلين بأسلوب فني معجز بالغ التأثير . ومع أن
ثلاثة أرباع القرآن قد أفردت لهذا القصص الديني الغني بالحوار
مثل غناه بالمواعظ والأفكار ، والذي 'قصد به حسن الاسوة
والاعتاظ والاعتبار ، فمن الملاحظ أن هذه المقاطع التصويرية نفسها
رفضت في لهجة حاسمة ذلك المنطق الاسطوري الخرافي الذي يتوهم
في سذاجة عجيبة أن هؤلاء البشر المصطفين الاخيار ، مجرد كونهم

(١) سورة الفجر ، الآيات ٦ إلى ١٤ .

رسل الله، لا بد أن ينتصروا في كل معركة يخوضونها، وأن الأمم التي آمنت بهم، واهتدت بهديهم، مهما تكن واهنة القوى، خائرة العزائم، عاجزة عن مواجهة الحياة، لا بد أن يسان كيائها، ويُضمن استقرارها، ويتنامى اقتصادها، وتذلل أمامها العقبات، وتدفع عنها الهزات والصدمات...

سمير: منطق أسطوري ما في ذلك ريب! والقرآن قد رفض هذا المنطق، ما في ذلك ريب أيضاً، ففي كثير من آياته وصف للهزات والنكسات التي عصفت بأتباع الأنبياء وزلزلت حياتهم زلزالاً: «... مستتهم البأساء والضراء، وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه: متى نصر الله؟!» (١) وفي كثير من آياته تصريح بأن أعداء الأمم المتدينة «كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالاً وأولاداً» (٢)، وأن هوان تلك الأمم المتدينة وضعفها واستسكانتها في مواجهة عدوها الكافر الأقوى منها أسباب كافية لانهزامها واستبدال غيرها بها: «إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً، ويستبدل قوماً غيركم، ولا تضره شيئاً» (٣)، «وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم، ثم لا يكونوا أمثالكم» (٤).

وذلك يعني أن لتلك الأمم المتدينة أجلها المحتوم أيضاً، وأنها في ذلك كغيرها، «ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون».

الاستاذ: حتى محمد رسول الله وخاتم النبيين، آذاه في مكة قومه العتاة الجفافة وعذبه واضطهدوه، ولما خاض المعارك ضدهم في المدينة

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٤.

(٢) سورة التوبة، الآية ٦٩.

(٣) سورة التوبة أيضاً، الآية ٣٩.

(٤) سورة محمد، الآية ٣٨.

كانت نتائج الحرب سجلاً بينه وبينهم، ولئن انتصر عليهم في أكثر مغازيه ففي بعضها مني أصحابه بما يشبه النكسة وهو ما يزال حياً بين ظهرانيهم . لقد خسروا المعركة يوم أحد ، لأسباب عسكرية «استراتيجية» حين ألهتهم الغنائم في البداية عن تنفيذ الخطة حتى النهاية ، واتخذوا القرآن فرصة ملائمة لتعليمهم وإرشادهم وحملهم على استخلاص العبر مما وقع لهم ، وفي الآيات التالية نماذج مما خاطبهم به لكيلا يعودوا لمثله أبداً : « إذ تصعدون ولا تلوون على أحد ، والرسول يدعوكم في أخراكم ، فأتاكم بغماً بغماً لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم ... » (١) ، « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم : أنى هذا ؟ قل هو من عند أنفسكم ... » (٢) ، « الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا : لو أطاعونا ما قتلوا ، قل فادرؤوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين » (٣) .

ويوم حنين كادوا يخسرون المعركة في البداية ، ونفروا عن الرسول ولوا مدبرين ، لأن كثرة عددهم أوقعتهم في الغرور ، ولأنهم يومئذ لم يقاتلوا قتال الصابرين : « ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً ، وضائق عليكم الأرض بما رحبت ، ثم وليتم مدبرين » (٤) .

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٥٣ .

(٢) آل عمران أيضاً ، الآية ١٦٥ .

(٣) آل عمران أيضاً ، الآية ١٦٨ .

(٤) سورة التوبة ، الآية ٢٥ .

كارولين : لم تكن سلامة المعتقدات الدينية كافية إذاً بجد ذاتها لإحراز النصر ، إذا لم تقرن بالأسباب الكفيلة بحفظ كيان الأمة وصون شخصيتها وتعزيز روحها المعنوية . وليست آجال الأمم المتدنية بأطول من آجال سواها ، لمجرد انتابها إلى الدين ، ومجاهرتها بتعاليمه ، وممارستها لشعائره ...

سمير : وأكثر من هذا أيضاً ... فعلى الرغم من وجود طائفة من الصالحين الملتزمين بأحكام الشريعة الواقفين عند حدودها ، ربما عصفت بالأمة التي ينتمون إليها فتنة عامة تجرف بتيارها هؤلاء الصالحين مع الفاسدين ، وحينئذ يختلط الحابل بالنابل اختلاطاً شديداً ، كما قال تعالى : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ، واعلموا أن الله شديد العقاب » (١) .

الاستاذ : في وسعنا أن نستخلص من هذا كله أن التصور الإسلامي لموت الأمم ، عند حلول أجلها ، يقوم أساساً على تحلل عناصرها المكونة لبنيتها الاجتماعية ، تلك العناصر التي كان التكافل الاجتماعي يشد بعضها إلى بعض ، ويلصق بعضها ببعض ، فكأنها لبنات البنيان المرصوص المتناسك الأجزاء .

والتكافل الاجتماعي ، قبل تفكك المجتمعات ، لا يقتصر بصورة حصرية على صون القيم الخلقية وضمائم المثل الروحية ، مع أن لتلك القيم والمثل مكانها الرفيع في البنية الاجتماعية ، بل التكافل الاجتماعي في أوسع معانيه هو ضرب من التنسيق المتكامل الشامل بين قوى الحياة الداخلية والخارجية ، كأنها برمتها مجموعة الأجزاء المترابطة

(١) سورة الأنفال ، الآية ٢٥ (وانظر تفسير المنار ٩/٦٣٧ - ٦٣٩) .

عضوياً في جسم واحد ، جميل التكوين ، حسن التقويم . فإذا ما اختل هذا التناسق ، فقدت الأمة توازنها ، وتهاوى بناؤها ، ودُمّر كيائها تدميراً .

كارولين : والآن ، ما العوامل التي تسبب ، في نظر القرآن ، اختلال التوازن الاجتماعي ، وتحدث التفكك في بنية المجتمعات ؟

الاستاذ : من غير أن أدعي استيعابها كلها ، حسبي في هذا المقام أن أسجل أهمها ، وأشدها بروزاً في المجتمعات ، وأكثرها وروداً في القرآن . لكنني قبل ذلك أود أن أذكر بأنها ، من وجهة النظر القرآنية ، لا يجوز أن تؤخذ أجزاء وتفاريق ، منفرداً بعضها عن بعض ، أو مستقلاً بعضها بنفسه قائماً برأسه ، بل ينبغي أن 'تعالج' - ككل تعاليم الإسلام - مترابطة فيما بينها ، ومنبثقة بأسرها من وحدة كلية كبرى لا تقبل التجزئة والانقسام .

وذلك يعني بصورة عملية أننا لو أضفينا على هاتيك العوامل صفة «نفسانية» ، أو اجتماعية ، أو اقتصادية ، فليس لنا أن نزعم انفراد عامل واحد منها بإحداث التصدع في بنية المجتمعات . ومن خلال هذا التحفظ ، نود أيضاً أن نقسح المجال أمام غيرنا ، ليضيف بزيد من الدقة والشمول والاستيعاب ، ما يرجح أنه قد فاتنا من تلك العوامل والأسباب .

كارولين : في ضوء هذا المعيار ، يطيب لي أن أشبه تصدع المجتمعات بحدوث خلل واضطراب في جسد إنسان مشرف على الهلاك ...

سمير : تشبيهك رائع وجميل . وإنه ليندكرني بمحدث من أحاديث الرسول : « مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ ، وَتَرَاحُمِهِمْ ، وَتَعَاطُفِهِمْ ،

كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء
بالحمى والسر ! (١)

الاستاذ : إنه حديث صحيح مشهور ، يمكننا أن نستنبط منه أن جسد
الإنسان ، أو الكائن الحي ، المؤلف من جوارح وأعضاء ، مثلما
يهلك وتهلك معه أعضاؤه إذا تداخلت وتفككت ، كذلك جسد
الأمة المؤلف من مقومات نفسية ، واجتماعية ، واقتصادية ، إذا
أصاب الخلل واحداً منها اختل معه الآخرون ، واختل الجسد كله ،
وحينئذ يدرك الأمة أجلها المحتوم... تلك على كل حال هي نظرة
القرآن إلى موت المجتمعات .

كارولين : واضح إذا أنك لا تشاطر رأي طائفة من علماء الاجتماع الذين
يرون زوال المجتمعات ودمارها إلى نوع واحد من العوامل
والأسباب ، فيحصرها بعضهم في الزاوية الاقتصادية ، على حين
يقتصر فيها آخرون على الجانب النفسي ، أو الجانب الاجتماعي ،
ويعلمون كل شيء على ما يحبون ويرغبون .

الاستاذ : أبداً ... أبداً ... لا أشاطرهم رأيهم السطحي الساذج الذي
ينظر بعين واحدة مع أن الله جعل لكل منهم عينين ... وأتهمهم
بضيق الأفق ، وعمى البصيرة ، والجهل المطبق بالكون والحياة
والإنسان . إن النظرة الشمولية التي تتسع لرؤية جميع الجهات ،
وتنفذ إلى كل الفجوات ، وتستبطن كل الأسرار ، وتسبر كل
الآغوار ، وتفهم طبيعة الإنسان ، سواء أكان فرداً أم أسرة أم شعباً ،

(١) حديث مروي في كتب الصحاح بالفاظ متقاربة ، والذي أثبتناه هو أشهرها .

هي النظرة الوحيدة التي نؤمن يجدواها ... صحيح أن من المحتمل أحياناً أن يكون سبب واحد من أسباب التفكك المجتمعي أكثر بروزاً وأمضى أثراً ، ولكن هذا لا يشكل قاعدة أساسية ، وإنما القاعدة – كما نراها – أن كل عامل في هذا الصدد مقرون دائماً ببقية العوامل والأسباب .

سمير : فلنستعرض معاً أسباب موت الجماعات ، ولنميز بينها فقط من أجل توضيحها وتفسيرها ، جازمين بتداخلها وتربطها ، وليكن هذا موضوع ندواتنا التاليات .

الفصل الثاني عشر

العوامل النفسية لتدمير الأمم

الاستاذ: البنية الفكرية لهذه الامة ، ووظائف هذه البنية ، وآفاق هذه الوظائف ، وتجديد هذه الآفاق ، كل هذا مرهون في الإسلام بإرادة التغيير، مصداقاً للآية الكريمة : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »^(١).

وما يصدق على الامة الإسلامية لا بد أن يصدق على جميع الامم والاقوام، فالعامل النفسي الاساسي المؤدي إلى استمرار المجتمعات أو زوالها ، وإلى عمرانها أو خرابها ، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى جمودها ورتابتها ، أو تمتعها بإرادة التغيير ، وقدرتها على التنمية والتطوير .

سمير : ربما كنا أشد رغبة في تقصي العوامل النفسية لتدمير الامم قبل إماطة اللثام عن العوامل المؤدية إلى تعميرها . فما الجانب النفسي السلبي الذي يميل بالامة ، بعد تماسكها وترباطها ، إلى تفككها وتمزقها ، فانحذارها وخرابها ؟

(١) سورة الرعد ، الآية ١٢ .

الاستاذ : أما العوامل التي تصون شخصية الأمة وتضمن بقاءها واستمرارها ففرجىء الكلام عليها حتى نبلغ الحديث عن حوافظ الأمة الإسلامية والقوى الفعلية الكفيلة باستمرارها . وأما العوامل النفسية السلبية التي تعصف بكيان الأمم ، وقد تدمرها تدميراً ، فترتد غالباً إلى ثلاثة أساسية :

- ١ - إذا زالت ثقتها بنفسها .
- ٢ - إذا تكاثرت الأهواء في داخلها .
- ٣ - إذا وقع فيها التضارب بين النظريات والتطبيق .

كارولين : لا بد لنا من الإيماء إلى ثقة كل أمة بنفسها قبل أن نتحدث عن فقدانها تلك الثقة، وضعف اعتدادها بشخصيتها . ومن الملاحظ أن القرآن يعزو إلى كثير من الأمم الغابرة مزايا وخصائص تعتدّ بها، وقد ترى بسببها أنها سبقت في الفضل والمجد كل الأمم والشعوب ...

الاستاذ : ملاحظة جيدة وإيماء حلوة ... ومن الطريف أن تلك المزايا والخصائص متشابهة عند الجميع مهما تتغاير صيغها وتتنوع أشكالها . وما دام القرآن قد وصف الأمم المؤمنة بالوحي بأنها تؤلف أمة واحدة «مسلمة» ، فقد كان بديهياً أن يترتب على هذا اعتراف ضمني بإحساس كل أمة بأفضليتها المستندة إلى عدد من الخصائص المتماثلة في أساسها وجوهرها .

ولئن صرح القرآن بأن الله فضل بني إسرائيل على العالمين^(١) ، فالتنصاري من بعدهم أمسوا هم المفضلين ، لأن المسيح عيسى بن مريم

(١) سورة البقرة ، الآية ٤٧ .

هو رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ^(١) ، وأمه مريم
اصطفاه الله وطهرها واصطفاه على نساء العالمين ^(٢) ، وقد جعلها
معاً معجزة للأكوان « وآية للعالمين » ^(٣) ، ثم يكون المسلمون في
نهاية المطاف خير أمة أخرجت للناس ^(٤) ، لأن الله أرسل محمداً
رحمة للعالمين ^(٥) .

سمير : من السهل أن نتصور أن نظائر هذه الخصائص كانت تنشئ لدى
كل أمة من تلك الأمم شعوراً متزايداً بقيمتها الفذة ، وإحساساً
عميقاً بأنها فعلاً أفضل ممن عداها . ولكن اعتداد كل أمة بذاتيتها
يستند أحياناً إلى أوهام أو أحكام مسبقة أو أشكال من الغلو المفرط
تستسلم الأمة معه إلى التعصب الأعمى ^(٦) .

الاستاذ : وفي أحيان أخرى يحدث عكس هذا ، فيضعف اعتداد الأمة
بنفسها أو يختفي أو يزول . وإذا الأمة عرضة للانحيار في مواجهة
أقل الأزمات خطراً ، بعد أن فقدت ثقتها بنفسها وإحساسها العميق
بمهابتها ، فتقوم على أنقاضها أمة أخرى ، ذات كيان أقوى .

ولقد سمى الرسول الكريم هذا الطور من الضعف العام الذي
يدرك الأمم « بالوهن » ، وعده نتيجة طبيعية لحب الدنيا الرخيصة
وكراهية الموت في سبيل الحفاظ على الكرامة وعزة الكيان .

(١) سورة النساء ، الآية ١٧١ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ٤٢ .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ٩١ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١١٠ .

(٥) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٧ .

(٦) سورة البقرة ، الآيتان ١١١ ، ١١٢ .

سمير : حديث الرسول عن هذا « الوهن » قرأته وحفظته ، وهذا لفظه كما وجدته في « سنن أبي داود » : « يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها » ! قالوا : أمن قلة نحن يومئذ يا رسول الله ؟ قال : « لا ، بل أنتم يومئذ كثير ، ولكنكم غثاء السيل ، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم ، وليقذفن في قلوبكم الوهن » . قيل : وما الوهن يا رسول الله ؟ قال : « حب الدنيا ، وكرامية الموت » (١) .

الاستاذ : ذاكرتك جيدة يا سمير . هذا بالضبط نص الحديث في أجود رواياته ... وإلى عامل « الوهن » النفسي هذا ، يضيف القرآن سبباً « نفسياً » آخر لا يقل عنه أثراً في « تفكيك » المجتمعات والمضي بها حثيثاً نحو الهلاك والدمار : وهو يتمثل في « عقلية » الأمة المنهارة ، التي يشعر فيها الأفراد بالهزيمة الداخلية ، وبحرمان الإحساس بالأصالة الذاتية ، ويفقدون القدرة على الإبداع والابتكار ، ويمجدون لأنفسهم مقنعاً بتقليد الكبراء و « الانبطاح » على أعقاب « الأسياد » !

وفي أمة كهذه يفتقر السادة أنفسهم إلى البصائر النيرة ، والعقليات المتفتحة ، والطاقات الفاعلة ، فيقودهم فقرهم النفسي وضحالتهم الفكرية إلى كره « النوابغ » ومحاربة الأذكياء ، ويتصرفون في أعمالهم كلها تصرف الانتهازيين « الوصوليين » .

كارولين : أجل ... تصرف الانتهازيين الوصوليين ... لكن ، سرعان ما ينكشفون ويفتضحون . ما هم بالأقوياء ولا الأذكياء ، إلا أنهم قادرون على تضليل أمة كاملة ، عن بكرة أبيها ، بالخبث والخداع .

(١) سنن أبي داود ، كتاب الفتن ، من رواية النعمان بن بشير .

الاستاذ : وهكذا وصفهم القرآن : ففي مشهد من مشاهد القيامة نرى كيف يتبرأ منهم أتباعهم ، وينسبونهم إلى الضلال والتضليل : « وقالوا : ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا . ربنا آتتهم ضعفين من العذاب ، والعنهم لعناً كبيراً » (١) .

إن أبرز ملاحظهم هو ذاك المزيج المتناقض الذي يجمع بين القسوة والنعمية ، فهم في الوقت نفسه من أكابر المجرمين وأخبت الماكرين : « وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها ، وما يذكرون إلا بأنفسهم ، وما يشعرون » (٢) .

سمير : ختام الآية الأخيرة يرسم لنا خطأ فاصلاً بين السلوك والذكاء ، لأن مكر هؤلاء يرتد إليهم ، ويحقيق بهم ، من غير أن يفطنوا له ، أو يشعروا به ، بل كأنهم في جميع أحوالهم لا يشعرون .

كارولين : ونكاد نلح في تبلد إحساسهم ، وغياب شعورهم ، تناقصاً ظاهراً في فطنتهم وذكائهم . وما أحسبهم يسيطرون على عامة الناس ، إلا لأن أكثر الناس يستكينون لهم ، ويرهبون جانبهم ، فيقيمون على الضيم ، ويقبلون المذلة والهوان .

الاستاذ : لذلك يسلك القرآن كلا الفريقين في عداد الظالمين : « وكذلك نولتي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » (٣) . فالفريق الأول ظالمون لغيرهم ، ولحقوقهم مغتصبون ، والآخرون ظالمون لأنفسهم ، وعلى الظلم ساكتون !

وعلى كل حال ، من الطبيعي جداً في مجتمع انهارت قيمه ،

(١) سورة الأحزاب ، الآيتان ٦٧-٦٨ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٢٣ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٢٩ .

وسيطر عليه الانتهازيون ، واختفى من ساحته المفكرون المبتدعون ،
أن يقع التعارض بين النظريات والتطبيقات .

سمير : وحينئذ نصادف ، ولا سيما في المجتمعات المتدينة ، حشوداً من
البشر يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، والله أعلم بما يكتمون .

الاستاذ : وأولئك هم المنافقون الذين أفرد القرآن لهم سورة تحمل اسمهم^(١) ،
حللت نفسياتهم ، وكشفت دخائلهم ، وفضحت بواطنهم ، وأفرد لهم
القرآن أيضاً مقاطع من سوره في أكثر من موضع ، وفيها صورهم
ورسم ملاعهم وسماتهم على وجهين متعارضين تعارض مواقفهم ،
فإذا ادّعوا الإيمان بدا جانب من صورتهم على شفافية وإشراق ،
وإذا لجوا في غرورهم وتبجحهم اختفى الجانب الآخر من صورتهم
متوارياً في حجب الظلام ! « ومن الناس من يقول : آمنا بالله
وباليوم الآخر ، وما هم بمؤمنين . يخادعون الله والذين آمنوا ،
وما يخدعون إلا أنفسهم ، وما يشعرون . في قلوبهم مرض ،
فزادهم الله مرضاً ، ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون »^(٢) إلى
قوله تعالى : « والله محيط بالكافرين » .

كارولين : من العجيب أن بعض المفسرين توهموا أن هؤلاء المنافقين الذين
أفردت لهم الآيات مثل ذاك المجال الرحيب ، ليسوا إلا ذلك النفر
المحدود المحصور الذي أطلق عليه في المدينة وصف النفاق ، مع أنهم
انقضوا كلهم في زمن يسير .

الاستاذ : الحق ، كما قال الراسخون في العلم ، أن صياغة القرآن تمتاز
بالشمول في هذا الموطن وسواه ، ولا ضير في أن تتناول الآيات

(١) أي سورة « المنافقون » .

(٢) سورة البقرة ، الآيات ٧ إلى ٩ . وانظر تفسير ابن كثير ٤٧/١ .

هنا في المقام الأول أشخاص المنافقين في عصر التنزيل ، ولكنها بلا ريب تحليل لأهل النفاق في جميع العهود والأجيال ، ولا سيما أتباع الأديان المعرضين في كل مكان لادعاء الإيمان ، وهم في دعواهم كاذبون ^(١) .

سمير : أظن أن مثل هذا التفسير الذي ينتقل بآيات معينة من التخصيص إلى التعميم داخل فسيا يسميه الأصوليون « تعدية الآيات إلى غير أسبابها » ، وله نظائر كثيرة في الدراسات القرآنية .

الاستاذ : صحيح ما تقول ، ولقد انتقل الجمهور من تعدية الآيات هذه إلى مفهوم « أصولي » آخر واسع الدلالة شديد الإيحاء : وهو الأخذ بعموم اللفظ بدلاً من خصوص السبب ، فالنص القرآني العام الذي نزل بسبب خاص معين يشمل بنفسه أفراد السبب وغير أفراد السبب ، إذ لا يعقل أن توجه عمومات القرآن إلى شخص معين أو أشخاص معينين . قال ابن تيمية : « والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب : هل يختص بسببه ؟ لم يقل أحد : إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين ، وإنما غاية ما يقال : إنها تختص بنوع ذلك الشخص ، فتعم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ . والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلة » ^(٢) .

سمير : أذكر أني في تفسير الطبري ^(٣) وجدت رأياً شبيهاً بهذا لابن جرير : لدى تأويل الآيتين التاليتين من سورة النساء : « وإن منكم

(١) قارن تفسير المنار ١٤٨/١ - ١٤٩ بتفسير ابن كثير ٤٨/١ .

(٢) نقل السيوطي هذه العبارة في الإتيان ٥١/١ .

(٣) انظر تفسير ابن جرير الطبري ١٠٥/٥ .

لَمَنْ لَيْبَطُنْ ، فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالِ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا . وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ ، كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ : يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ^(١) . لقد فهم ابن جريج أن هاتين الآيتين ، وإن كانتا على عهد الرسول تصور أن أشخاصاً بأعينهم في معركة بعينها ، كاللوحة الشاخصة الحية لنمط من الناس يتكرر في كل زمان ومكان ، وذلك عندما قال : « إنها في وصف المنافق يبطسء المسلمين عن الجهاد في سبيل الله ، ويقول مقالة الشامت كلما أصاب العدو من المسلمين مقتلاً ، أو يقول مقالة الحسود كلما حقق المسلمون نصراً » .

الاستاذ : حسبنا هذا الاستطراد العابر ، فما نريد منه إلا الإشارة إلى ما تنطوي عليه نفوس المنافقين من النيات الخبيثة التي تجعل أفعالهم مكدبة لأقوالهم ، وتنشر فيمن حولهم عدوى الغش والخداع ، وتسرع بالاجتمع الذي يعيشون فيه إلى التفسخ والتصدع والانحيار .

والآن ، فلننتقل إلى استعراض العوامل الاقتصادية المؤدية إلى تدمير الأمم والشعوب ...

كارولين : أعتقد أن الإسلام أفرد لهذه العوامل أرحب المجال .

الاستاذ : لا شك في ذلك ، وإن كنا سنكتفي منها بعامليْن فقط ، أحدهما المغالاة في كنز الثروات ، والآخر إنفاق المال في الملذات والشهوات .

(١) سورة النساء ، الآيتان ٧٢-٧٣ .

وفي مستهل حديثنا عن هذين الأمرين ، لا يسعني إلا أن أذكر
ببعض ما عرفناه في لقاءاتنا السابقة عن الجانب الاقتصادي
في الإسلام ، ولا سيما في موضوعات الملكية الفردية ووسائلها التنظيمية
المشروعة ، وصورها المحرمة الممنوعة ، والموقف الإسلامي الصريح
من تفاحش رأس المال .

سمير : لقاءنا القريب كفيّل بإيضاح هذه الأشياء ...

الفصل الثالث عشر

العوامل الاقتصادية والاجتماعية لخدمير الامم

الاستاذ: مرة أخرى أود أن أوضح المدى البعيد الذي ذهب إليه الإسلام في عنايته الفائقة بمسائل الاقتصاد ، وفي عنايته الخاصة جداً برصد العوامل الاقتصادية التي قد تؤدي في جانبها السلبي إلى انحلال الأمم وانهيار المجتمعات . ولقد رأينا في حلقات عدة سلفت كيف رفضت الشريعة الإسلامية أن يكون المال متداولاً محتكراً في أيدي الأغنياء وحدهم . غير أننا نلاحظ الآن ، برغم حرص الإسلام على مبدأ المساواة الكاملة بين جميع البشر ، أنه لم ينف بصورة كلية بعض مظاهر التفاوت بين الناس فيما يملكونه من الأموال ، وما وصل إلى أيديهم من الأرزاق .

سمير: بل الشريعة الإسلامية تقرّ صراحة فكرة التفاوت الاجتماعي بين الطبقات . ولكي يستقيم لنا هذا الفهم ، حسبنا أن نتذكر الآية الكريمة : « أَهْمُ يَقْسَمُونَ رَحْمَةً رَبِّكَ ؟ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ، لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا ، وَرَحْمَةً رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ » (١) .

(١) سورة الزخرف ، الآية ٣٢ .

كارولين : وفي الآية الأخرى: «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق»^(١)،
تصريح لا لبس فيه بأن شيئاً من التفاوت بين الناس سوف يظل
ملحوظاً في توزيع الثروات والأرزاق .

الاستاذ : أعترف بهذا وذاك ، ولكن الشريعة الإسلامية ، بغية الحد من
آثار هذا التفاوت الاجتماعي ، حاربت المبالغة في كثر الثروات الذي
يضاعف حفيظة الفقراء على الأغنياء : « والذين يكنزون الذهب
والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب ألیم . يومَ يحمى
عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم : هذا
ما كنزتم لأنفسكم ، فذوقوا ما كنتم تكنزون »^(٢) ذلك بأن المال
في الإسلام ليس غاية مقصودة لذاتها ، بل هو وسيلة لضمان العيش
الكریم^(٣) . وليس للأغنياء وحدهم أن يحتكروا لأنفسهم نعيم
الحياة ... إن من حق الفقراء أيضاً أن يتمتعوا بطيبات الدنيا ،
وإن لم يكن من حقهم أبداً أن يعيشوا في بلاد و بطلاة وفراغ .
ومن هنا أوجب الإسلام على كل فرد أن يسعى ويعمل ليحظى
في النهاية بشمرات أعماله ومساعدته ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ،
وأن سعيه سوف يُرى »^(٤) . ومن هنا حرّم الإسلام أيضاً كل مال
يكسبه الإنسان بلا جهد ولا معاناة . ولقد أوضحنا في لقاءاتنا
السابقة كيف أحلّ الله البيع وحرّم الربا ، وكيف منع الاحتكار ،
والميسر والقمار ، وكل صفقة تتم بطريق الانتظار^(٥) ...

(١) سورة النحل ، الآية ٧١ .

(٢) سورة التوبة ، الآيتان ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) Cf. Laoust, op. cit. 439 .

(٤) سورة النجم ، الآية ٣٩ .

(٥) راجع الفصل الذي عقدناه في كتابنا هذا لوسائل التملك غير المشروعة .

سمير : لو لم يضع الإسلام هذا «الكابح» لغلول البشر في كثر المال لمنشأ
سبب جديد من أسباب انهيار الأمم، نضيفه إلى بقية العوامل التي
تدمر حياة المجتمعات ...

الاستاذ : تقصد تبذير المال في الشهوات والملذات . وهو أمر لا جدال
فيه ، فقد دعا الإسلام إلى التوسط والاعتدال في التصرف بالمال :
«والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا، وكان بين ذلك قواماً»^(١).
وإذا كان الإسلام يكره البخل والبخلاء، فهو في الوقت نفسه يبغض
التبذير والمبذرين : «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك» ولا تبسطها
كل البسط، فتتعد ملوماً محسوراً. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين،
وكان الشيطان لربه كفوراً»^(٢). ومع أن النصوص الصريحة لا تحرّم
جمع المال ، والتمتع بالطيبات ، والتجمل بزينة الحياة ، يظل الترف
من أبغض الأشياء إلى الله الذي يقول: «إنه لا يحب المسرفين»^(٣).
بل يرى القرآن في الترف إذا تفاحش وازداد ، سبباً أساسياً في
تدمير المجتمعات^(٤).

كارولين : هذا المعنى الأخير لا يماري فيه أحد ما دام القرآن قد حسمه
في لهجة قاطعة لا تحتمل التأويل: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا
مترفيها ، ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميراً»^(٥)

(١) سورة الفرقان ، الآية ٦٧ .

(٢) سورة الإسراء ، الآيتان ٣٩-٣٠ .

(٣) سورة الأعراف، الآية ٣١ .

(٤) قارن بتفسير المنار ١١٤/١ .

(٥) سورة الإسراء ، الآية ١٦ . وقوله: «أمرنا مترفيها ، ففسقوا» يراد منه أمرناهم بالصلاح
والاعتدال ، فلم يمتثلوا وفسقوا وكانوا من المترفين . وقارن بتفسير الرازي .

سمير : ولهجة الآية الأخرى في سورة القصص ليست أقل حسماً في هذا المعنى من آية الإسراء : « وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها ، فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً ، وكنا نحن الوارثين » (١) .

وفي كل هذا برهان دامغ على أن انغمار الأغنياء والأقوياء وأصحاب السلطان والجاه في حياة الترف والترهل والفراغ يدفع المجتمعات دفعاً إلى مهاوي الخراب والدمار .

الاستاذ : بصورة طبيعية جداً نفضي إذاً إلى العوامل الاجتماعية التي يتعذر فصلها عن العوامل الاقتصادية في موضوع تدمير المجتمعات وفي أي موضوع آخر من الموضوعات . وقد يرى بعض الباحثين أن لا ضرورة لتصنيف تلك العوامل تصنيفاً ثنائياً لما بينها من تداخل وتشابك ، فهي هنا مطبوعة بالطابع الاجتماعي الذي يبرز بصورة جلية في كل مشكلة من مشكلات الإنسان والحياة ، ما دام الاقتصاد جزءاً من الاجتماع ، كما أن الفرد جزء من المجموع . بيد أننا نبهنا أكثر من مرة إلى أن تصنيفنا لتلك الأسباب وتمييزنا بين تسمياتها لا يقصد بهما إلا التركيز على ما ينجم عنها ويترتب عليها من النتائج والآثار . أما تداخلها في الواقع ونفس الأمر فلا مناص من الاعتراف به في جميع الأحوال .

وبعد هذا الاحتراز الذي لا بد منه ، أسمح لنفسي بذكر « نموذج » واحد يلخص وجهة النظر الإسلامية حول الأسباب الاجتماعية المنحصرة « اصطلاحاً » في نطاق « الاجتماع » ، والمؤدية حتماً إلى التعميل بدمار المجتمعات : ها هو ذا القرآن ، جرياً على

(١) سورة القصص ، الآية ٥٨ .

أسلوبه القصصي «التحاوري» في الحديث عن الأمم الغابرات (١) ،
يحكي لنا على لسان ملكة سبأ هذه الكلمات : « قالت: إن الملوك
إذا دخلوا قرية أفسدوها ، وجعلوا أعزة أهلها أذلة ، وكذلك
يفعلون » (٢) .

طبعاً ، جاء ذكر الملوك في الآية حكاية لواقع الواقع الحال ، ولكنهم
ليسوا وحدهم بالمفسدين إذا اقتحموا البلدان ، ولا بالمدن لمن فيها
من أعزة السكان ، بل توشك أن تصنع صنيعهم جمهرة الشعوب
المنتصرة في أعقاب كل احتلال ، إذ يمارس قادتها أقصى الضغوط
على من انهزم أمامهم من الأقوام والشعوب . وأحياناً يكون الشعب
المغلوب على أمره - قبل أن تحتل أرضه ، وتذهب ريعه -
أكثر تحضراً ، وأشد تماسكاً ، من الشعب الذي غلبه وانتصر عليه ،
ونقل عدوى الفساد إليه . إن القوة العسكرية الضاربة لكافية
وحدها لتهديد الأمن ، وإشاعة الفوضى ، وتعطيل النشاط ، وتشويه
الازدهار ، وقمع الحريات والأفكار ، في داخل الشعب المنهزم المهزوم .

كارولين : إني على يقين في مثل هذه الظروف والأوضاع ، أن نفوذ الأمة
المنتصرة يبلغ حدّاً من الضخامة والانتساع ، يحمل الأمة المغلوبة
على الانسلاخ من خصائصها الذاتية ، والانقياد لكل ما تفرضه عليها
سلطات الاحتلال تحت سطوة الإرهاب .

سمير : وأحياناً إذا لم توفّق تلك السلطات في إبطال التقاليد والعادات
التي توارثتها المجتمعات المنهزمة عبر القرون والأجيال ، فلا بد
من أن توفق في تفكيك أوصالها وتشويه ما تبقى لها من مهابة
وجمال !

(١) قارن بتفسير المنار ١/٣٢٧ ، ٣٤٦ ، ٣٩٩ - ٢/٢٠١ ، ٤٦٤ .

(٢) سورة النمل ، الآية ٣٤ .

الاستاذ . حسنًا ... لقد حاولنا حتى الآن أن نعالج إحدى المسألتين اللتين طرحناهما للنقاش ، حول موقف الإسلام من موت الأمم وهلاك المجتمعات ، وشهدنا في مناخ إسلامي خالص نتائج العوامل النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية ، التي يدرك الموت فيها الجماعات مثلما يدرك الأفراد (١) . أما المسألة الثانية فقد بات حلها ميسوراً بعد كل الذي أوضحناه ، ونعاود ذكرها فربما نسيناه : هل جزم الإسلام ببقاء أمته وخلودها واستمرارها في تأدية رسالتها، أم افترض ولو مجرد افتراض إمكان تعرضها لصروف الدهر وتقلبات الحداث؟

كارولين : أذكر جيداً أنك في مستهل الكلام عن موت الأمم بوجه عام، أكدت أن الإسلام لم يشق عليه حتى مع الأمة التي تنتمي إليه أن يحتمل أو يتوقع ، إذا توافرت الدواعي والأسباب ، أن تصطلح عليها العلل والآفات ، فتوهن كيائها ، وتضعف شخصيتها ، وتعرضها للهزات والصدمات ، وقد تعجل بها إلى الدمار والحراب (٢) ...

الاستاذ : فعلاً ، فعلاً ... لقد عرضت لهذه المسألة ، وقلت فيها نحواً مما تقولين . وأضيف في هذا المقام بالذات أن الإسلام، باستعراضه عوامل التفكير الاجتماعي، أراد أن يفتح البصائر، ويرهف الآذان، ويشحذ الأذهان ، إلى ما في الكون من نواميس الاجتماع (٣) ، لئلا يستكين أتباعه إلى الضعف والهوان، أو يستسلموا إلى الأساطير والأوهام (٤) .

(١) ابتغاء المزيد من التفصيل يراجع تفسير المنار ٤٥١/١ ، ٤٦١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٢/٢ .

(٢) المصدر نفسه ٥٥/١ .

(٣) المصدر نفسه ٢١/١ ، ٢٤٢ ، ٣٣٦ .

(٤) المصدر نفسه ٣٣٦/١ ، ٣٧٠ ، ٤٨٨ ، ٢٥٩/٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨ - ٣٤٦/٣ ، ٣٤٥ .

سمير: وعلى هذا الأساس ، يفرس الإسلام في ضمير الأمة إرادة الحياة والبقاء والاستمرار . إنه لا يكتفي بتحذيرها من الارتكاس في مزالق السقوط والانهيار ، بل يعلمها أيضاً كيف تتخذ من سنن الكون وقوانين الوجود حافزاً لاستكمال رسالتها القائمة على العلم والإيمان ، لإسعاد بني الإنسان^(١) .

الاستاذ: أجل ... لإسعاد بني الإنسان ، فما انطوى عليه الإسلام من مبادئ إنسانية، وأنظمة شاملة، ومقومات أساسية لحضارة متكاملة، قد كان وسوف يبقى حجر الزاوية في بنية الأمة التي حفظها الله برضاه ، ومنحها هداه^(٢) .

لا مكان في هذه الأمة لمصالح فردية مفرطة في الأنانية ، ولا لمصالح وقتية عابرة لرابطة جنسية ، أو عرق من الأعراق ، أو جيل من الأجيال^(٣) . إنها أمة «المستقبل» العالمية، التي حملها الله تبعة الإصلاح الشامل لجميع أطوار الإنسان ، وألهمها ألا تضل أبداً ، وألا تضع للرقى حداً ، وأن تسهر على رخاء الشعوب ، وأن تدفع عنها الفتن والحروب ، لينعم الجميع بالسكينة والاطمئنان !^(٤)

كارولين: أخشى ما أخشاه أن تكون حماسك للإسلام ، قد أغرتك بهذه الأقوال ...

(١) الوحي الحمدي (للإمام السيد محمد رشيد رضا) ٢٠٧ إلى ٣٢٠ وقارن بتفسير المنار ١٧٣/٢ .

(٢) الاسلام دين عام خالد (محمد فريد وجدي) ٥٥ .

(٣) السياسة الشرعية (لابن تيمية) ٣ .

(٤) تفسير المنار ٦٧/١ ، ٧٢ .

الاستاذ : أبداً... أبداً، لأني مهما أكن متحمساً للإسلام (وأنا لا أنكر ذلك) فلا شيء يتيح لي أن أقوله ما لم يقل ، أو أعزو إليه ما لم تنطق به نصوصه المحكمات ... إن الإسلام هو الذي رسم لأمته طريقها ، وحدد لها منهاجها ، وأقامها على « المحجة البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يضل فيها إلا هالك »^(١) . إنه هو الذي أعان الأمة على أن تجد بنفسها منطقها الاجتماعي ، ومنطلقها العالمي ، وأن توسع حقل تجاربها في هذا الكون الكبير . إنه هو الذي انتدبها لإحداث أشمل ثورة تغير مجرى التاريخ^(٢) ، وتضع عن البشر الآصار والأغلال ، وتحررهم من الانصياع للخرافات والأساطير^(٣) .

كارولين : أعترف من هذه الزاوية ، بأن العقيدة الإسلامية خالية من الألغاز الصعبة ، والأسرار الحيرة ، والطلسمات المعقدة^(٤) . وقد بت^٥ مقتنعة أيضاً بأن الشريعة الإسلامية فتحت باب الاجتهاد على مصراعيه ، وساهم فقهاؤها في عمليات التنمية والتطوير^(٥) .

الاستاذ : والطريف في أمر هذه الأمة أنها ، على اعتدادها بذاتيتها وأصالتها ، تجشم نفسها عناء النهوض برسالة كبرى : فهي تحمل مشعل التوحيد لجميع أديان الوحي^(٦) ، ما دامت تراها متماثلة في مصادرها الأولى ، وما دامت توقن بأن عناصر الخلاف بينها دخيلة

(١) عبارة نبوية مأخوذة من حديث صحيح مشهور، أوله: «تركتم على المحجة البيضاء...»

(٢) الوحي الحمدي ١٧٧ وقارن بتفسير المنار ٤/٢ .

(٣) الوحي الحمدي ١٣٤ .

(٤) المصدر نفسه ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٥) المصدر نفسه ٢١٣ .

(٦) تفسير المنار ٦٧/١ ، ٤٤٤ - ٣٥٣/٣ .

عليها ، خارجة عن طبيعتها ^(١) ، ضخمتها فيها وأقحمها عليها أقوام تزوا بزى الدين، وطفقوا يعزلون بعضها عن بغض لتبقى لهم السيطرة على البسطاء من عامة المؤمنين ^(٢) .

سمير : أعتقد أن هؤلاء المستغلين من حَمَلَةِ الدين ، ما وسّعوا الهوة الفاصلة بين أتباع الملل والنحل إلا بقدرتهم على التدجيل، من خلال قدرتهم على التأويل . بمعاول شروحمهم الإنسانية فرقوا بعض الناس عن بعض ، وشوهوا معالم الوحي والتنزيل . فاسمح لي إذا بطرح هذا السؤال : إذا كان جوهر الأديان واحداً ، وإذا كان مصدرها واحداً ، وإذا كان الناس في فجر التاريخ أمة واحدة ، وإذا كان المستغلون من رجال الدين هم الذين شوهوا فكرة التوحيد ، فلماذا لا نخطو خطوة إلى الوراء ونزيل ما علق ببعض المعتقدات من الأكاذيب والأضاليل ، بسبب التدجيل وفساد التأويل ؟ ^(٣)

الاستاذ : الإجابة عن هذا السؤال تلي علينا إلقاء الأضواء على معنى الوحدة في جوهر الدين ، المنبثق أساساً من فطرة الله التي فطر الناس عليها . ومتى اعترفنا بأن هذه الفطرة هي طبيعة البشر الأولى ، وأنها واحدة أو متشابهة عند جميع خلق الله ^(٤) ، حطمنا كل المعاول التي تحاول أن تزيد بين الناس أسباب الفرقة والخلاف ، وعدنا كما بدأنا في مستهل التاريخ أمة واحدة ،

(١) الوحي الحمدي ١٤٦ وما بعدها . والمنار ٣/٣٥٧ .

(٢) تفسير المنار ٢/٦٧-٣٠٧-٣/٣٢٧ .

(٣) المصدر نفسه ٣/٣٢٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ١/٢٨٢-٢/٢٩٧ .

تعبد رباً واحداً ، وترفع في الحياة شعاراً واحداً^(١) ، وذلك هو
المهدف النبيل العظيم الذي دعا الإسلام أمته للعمل على تحقيقه من
دون تردد ولا إبطاء .

كارولين : الحديث عن هذه الفطرة أو الطبيعة الأولى مهم جداً ، ومثير
جداً . هل نخصها بالبحث في لقائنا غداً ؟

الاستاذ : أعتقد ذلك . فإلى اللقاء ...

(١) تفسير المنار ٢/ ٢٧٧ .

الفصل الرابع عشر

العودة بالأمة إلى دين الفطرة

الاستئناف : في حال الفطرة الأولى، قبل نشأة المجتمع المدني ، وقبل تكاثر أسباب الخلاف والصدام والصراع من أجل البقاء ، كان الإنسان متمتعاً بالسعادة والهناء ، لأنه كان بين أقرانه متمتعاً أيضاً بالمساواة والإخاء، يؤلف معهم جميعاً أمة واحدة لم تكن تعصف بها الأهواء، كما قال تعالى: «كان الناس أمة واحدة» فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعدما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» (١) .

وهذه الآية تنطق بأن الذين أوتوا العلم بالدين هم الذين شوخوا تعاليم الأنبياء والمرسلين، وحجبوا نور الوحي عن البصائر، بشروهم الإنسانية السقيمة التي أبعدت الخلق عن الخالق ، وأوشكت أن تكون عاملاً أساسياً في سلب الوحدة التي كان عليها الناس في أصل الوجود (٢) .

(١) سورة البقرة ، الآية ٢١٣ .

(٢) انظر تفسير المنار ١/٦٧ ، ٤٤٤ وقارن بالوحي الحمدي ٢٢٦ .

بيد أن حملة الدين الذين أساءوا فهمه وشوهوه وحرّفوه ،
وتكلموا باسمه وهو منهم براء ، لا يتحملون وحدهم أوزار الفرقة
والانقسام ، بل الذين اتبعوهم يتحملون معهم تلك الأوزار ، لأنهم
لم يستخدموا عقولهم ، ولم يستجيبوا لنداء الفطرة السليمة ، وراحوا
في ضلالهم يعمهون .

كارولين : هذا كلام منطقي ، فאלله وهب الإنسان العقل ليفكر ويختار
ويحسن الاختيار ، ويتحمل ما لا يسعه إهماله من الأعباء والأوزار ،
فليس له أن يقلد رؤساء الروحيين في كل شيء ، واهماً أنه
بتقليدهم يتخلص من كل تبعة ، وينعم بالراحة والأمان ^(١) .

سمير : كلا ، ليس بين الخالق والخلق وسيط ، « ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ
وِزْرَ أُخْرَى » ^(٢) ، « كلُّ امرئٍ بما كسب رهين » ^(٣) ،
وكل إنسان يجد في النهاية نتائج ما كسبت يده . ولقد قرر
القرآن هذا المبدأ في هذا الحوار يوم القيامة بين المتبوعين والأتباع :
« إذ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ، ورَأَوْا الْعَذَابَ ،
وتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ، وقال الَّذِينَ اتَّبَعُوا : لو أن لنا كُرَّةً
فنتَبَرَأُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا ، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم !
وما هم بخارجين من النار » ^(٤) .

الاستاذ : أجل ... حسرات عليهم ، وعلى عقولهم التي أَلْغَوْهَا بالمحاكاة
والتقليد ! لقد نسوا أن الله بعث أنبياءه بالحق ليحكموا بين الناس

(١) انظر تفسير النار ٢٥٨/٣ ، وقارن بالوحي الحمدي ٢٢٠ .

(٢) سورة الإسراء ، الآية ١٥ .

(٣) سورة الطور ، الآية ٢١ .

(٤) سورة البقرة ، الآيتان ١٦٦-١٦٧ .

فيما اختلفوا فيه، لا ليبدروا بينهم بدور الفرقة بأشتات من العقائد الدينية المتصادمة المتصارعة... ونسوا أو تناسوا أن رسالة الأنبياء الأولى كانت تذكير الناس بدين الفطرة الذي لم يرض الله لهم سواه ديناً ، وأن دين الفطرة هذا يعيدهم كما كانوا أمة واحدة ، تعبد رباً واحداً ، ولا تتفرق بهم الأهواء عن الصراط المستقيم .

ولعل أهم شيء نسيه هؤلاء الأتباع المقلدون أن محمداً رسول الله وخاتم النبيين لم يكن بدعاً من المرسلين، ولم يدعُ إلى دين جديد، ولم يكن أول نبي خاطب البشر باسم الوحي ، وحدثهم بحديث السماء ، فمن لدن نوح تتابع أفراد مصطفىون أخيار ينطقون عن الله ولا ينطقون عن الهوى ، كما قال تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » (١) ، وقال : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ، والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٢) .

كارولين : إن رسالة محمد تقوم إذأً على تصديق ما بين يديه من كتب الوحي والتنزيل ، لأن مصدرها واحد ، وغايتها واحدة (٣) ، لكن الله أطلعه على ما وقع فيها من التحريف ، وما نقص منها وما أضيف إليها ، ليحمل إلى الناس كافة عقيدة التوحيد خالصة من الأضاليل ومن فساد التأويل (٤) .

(١) سورة النساء ، الآية ١٦٣ .

(٢) سورة الشورى ، الآية ١٣ .

(٣) سورة النساء ، الآية ١٢٦ . وانظر تفسير المنار ١٥٥/٣ . وقارن بكتاب لاووست

عن ابن تيمية Laoust, op. cit., 183 .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٣ . وانظر تفسير المنار ١٥٥/٣ .

الاستاذ: أود أن أضيف هنا أن محمداً صلوات الله عليه لما دعا أمته إلى دين الله الخالص ربط بمفهوم الوحدة كل أركان هذا الدين ، وطبع تلك الأركان بالطابع الاجتماعي الذي يلائم فطرة الإنسان ، في كل زمان ومكان .

ولقد أوضح الرسول الكريم أركان الإسلام في حديثه المشهور: « بُني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت على من استطاع إليه سبيلاً » .

أما الشهادة بوحداية الله ونبوة محمد رسول الله ، فتصديق لحقيقة الإيمان ، وتجسيم لشعائره ، وترنم بمعانيه . ولا عبرة بها - مع أنها شهادة قولية باللسان - ما لم تظهر آثارها في الجنان ، بالإخلاص لله ، والاقتداء برسول الله ، والاستقامة على الهدى ، وفعل الخيرات ... وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام : « ليس الإيمان بالتمني ، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل ... » ^(١)

سمير : إذا كان الطابع الاجتماعي في ركن «الشهادة» رمزياً أو نظرياً ، فالأمر يختلف تماماً في بقية الأركان : فالصلاة مثلاً ليست صلة بين العبد وربه فقط ، بل هي أيضاً وسيلة لا تضاهي لتوحيد الأمة ، وتوثيق الروابط الاجتماعية بين المؤمنين .

الاستاذ : لا ريب في ذلك . ومن أجل المعنى الاجتماعي فضّلت في الإسلام صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، والصلاة في الجامع على الصلاة في البيت ^(٢) . ويزداد هذا المعنى عمقاً وتأثيراً في وحدة الأمة

(١) حديث مشهور نظيف الإسناد . وقارن بالرسالة القبرصية (لابن تيمية) ٢ - ٣ .

(٢) ابن تيمية ، الفتاوى ، ٢٢١/٢ .

وتكافلها كلما شهدنا صلاة الجمعة وصلاة العيدين ، ففي كليهما يلقي الإمام أو نائبه خطبة تمتاز بجمعها في آن واحد بين السياسة والدين ، بأسلوب حي يهذب الوجدان ويستجيش الضمير ^(١) .

كارولين : ألاحظ أن الزكاة هي الركن الاجتماعي البارز بين أركان الإسلام الخمسة ، ولكن قبل أن نتحدث عن ذلك أود أن أعرف أصل الدلالة اللغوية للفظ الزكاة .

الاستاذ : لفظ الزكاة - كما يقول القرطبي - « مأخوذ من زكا الشيء يزكو إذا كثر وزاد . وقيل : الزكاة مأخوذة من التطهير ، فكأن الخارج من المال يزيده وينمي ، أو يطهره من تبعة الحق الذي جعله الله للمساكين » ^(٢) .

والزكاة بهذا المعنى وذاك واجب اجتماعي أشبه ما يكون بحق الجماعة في عنق الفرد ، وفي القرآن تصريح بهذا المعنى الاجتماعي في قوله تعالى : « والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم » ^(٣) ، ولكن الزكاة في الوقت نفسه حق المال في نظر الدين ، فهي أول فريضة مالية إسلامية تطهر ضمير الفرد من غرائز الشح والبخل وحب الذات ^(٤) . ومن أجل هذا يجدر بنا أن نسميها واجباً اجتماعياً وتعبدياً في آن واحد .

سمير : أصبح أنها كانت في البداية اختيارية ، وغير محددة الأنصبة والمقادير ؟

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ، ٤/٥٩٤ .

(٢) أحكام القرآن (لقرطبي) .

(٣) سورة الماعز ، الآيتان ٢٤ - ٢٥ .

(٤) قارن بالقياس (لابن القيم) ص ١٤٠ وما بعدها .

الاستاذ : نعم ، هذا صحيح ، لكنها في أواخر العهد المكي أمست
فريضة إلزامية ، وُحددت مقاديرها وأنصبتها بالسنة النبوية ،
وأشرف النبي صلوات الله عليه بنفسه على تنفيذها وتنظيم جبايتها
وأخذها من أموال الأغنياء ليردها على الفقراء ، عملاً بقوله تعالى :
« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (١) .

كارولين : ما أنواع الزكاة ؟ وماذا يشترط لإخراجها ؟

الاستاذ : من السنة النبوية ، لا من نص القرآن ، عرفنا أنواع الزكاة .
فهي زكاة على عروض التجارة ، ونسبة ما يؤخذ فيها لا تزيد على
٢٥٪ أي ربع العشر كما يعبر الفقهاء . وزكاة على الذهب والفضة ،
والنسبة المأخوذة فيها ٢٥٪ أيضاً . ويشترط فيها ملك النصاب
الذي يعادل مثلي درهم من الفضة أو عشرين مثقالاً من الذهب .
والزكاة على الزروع والثمار التي قصرها كثير من الفقهاء على ما يدخر
ويكال من الحبوب ، وتؤخذ منها نسبة عشرية بحسب نوع الأراضي
التي قد تسقى بالمطر أو بعمل الإنسان . وأخيراً الزكاة على المواشي
والأنعام ، ولها في كتب الفقه تفصيل دقيق لا مجال لشرحه الآن .
ويشترط لإخراج الزكاة شرطان : أحدهما ملك النصاب الذي
يختلف مقداره تبعاً لاختلاف هذه الأنواع ، والآخر مرور عام
على الأقل على تملك هذه الأشياء (٢) .

سمير : أظنهم اشتروا في النصاب أن يكون فاضلاً عن الحاجات
الأصلية ، غير مستغرق بديون يجب أدائها .

(١) سورة التوبة ، الآية ١٠٣ . وقال الماوردي في تفسيرها : « ومعنى قوله سبحانه
« تطهرهم وتزكيهم بها » أي تطهر ذنوبهم ، وتزكي أعمالهم » .
(٢) قارن بالاختيار شرح المختار ٩٨/١ .

الاستاذ : اشترطوا ذلك فعلاً، لأن في الزكاة معنى الصدقة التي لا يجوز أن تؤخذ من مستحقها أو المحتاج إليها .

ولا بد من أن نلاحظ في جميع النسب المئوية المأخوذة في أنواع الزكاة أنها قليلة لا ترقى ميزانية أحد ، بيد أنها على قلتها توزع الثروة بين فئات الشعب المختلفة خلال سنوات معدودة ، وتكاد تؤمن نفقات التكافل الاجتماعي التي لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات .

كارولين : هل تقصد بنفقات التكافل الاجتماعي وجوه الإنفاق المسماة « مصارف الزكاة » ؟

الاستاذ : أجل ، مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في نص القرآن . قال تعالى : « إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب ، والغارمين ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل » (١) .

سمير : إذا كان كل مصرف من هذه الثمانية مستقلاً عن المصارف الباقية، فلماذا ذكر المساكين بعد الفقراء ، مع أن الفئتين تتشابهان بل تتماثلان ؟

الاستاذ : الفقراء ليسوا هم المساكين . فالذين يملكون أقل من النصاب ، أو يملكون نصاباً مستغرقاً في الديون، هم الفقراء . والذين لا يملكون شيئاً هم المساكين . والحكمة من إعطاء الفقراء كالمساكين أن الإسلام

(١) سورة التوبة ، الآية ٦٠ .

يريد للناس أن ينالوا شيئاً فوق الكفاية ، ليتمكنوا من التمتع بطيبات الحياة (١) .

كارولين : والعاملون عليها ، لماذا يُعطون نصيباً من الزكاة ؟ ولماذا خصوا بواحد من مصارفها الثانية مع أنهم قد يكونون أغنياء ؟

الاستاذ : العاملون عليها هم جبايتها ، وإنما يعطون منها - ولو لم يكونوا فقراء - في مقابل عملهم على جبايتها . وهكذا يدخل نصيبهم في نظام الجهد والجزاء ، وليس سببه الحاجة إلى المال (٢) .

سمير : والمؤلفة قلوبهم ، هل يُعطون حتى الآن نصيباً من الزكاة ؟

الاستاذ : المفروض أن يعطوا ما دامت الآية الكريمة قد نصت عليهم ، والمراد بهم هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً ، فتجذب قلوبهم بنصيب من أموال الزكاة ، ليساندوا الإسلام بدلاً من أن يحاربوه . لكن هذا المصرف قد أُقفل منذ أن أعز الله الإسلام بعد حروب الردة في أيام أبي بكر الصديق .

كارولين : قرأت في كتاب لاووست Laoust عن ابن تيمية أن هذا الإمام السلفي المجدد كان يرى أن يستعاض عن نصيب المؤلفة قلوبهم بعد أن أعز الله الإسلام بنفقات الدعوة إلى الإسلام والتبشير به (٣) ، ولو أردنا نحن أن نعبر بما يشبه روح كلامه لاتفقنا على استخدام هذا المصرف في نشر الإسلام بمختلف أجهزة الإعلام . والآت ، ألا توافقي على أن مصرف «الرقاب» قد انتهى الآن بحكم الظروف ؟

(١) من الطريف أن ابن تيمية في « السياسة الشرعية » ١٧ لا يفرق بين الفقراء والمساكين لأن هؤلاء كأولئك لا يملكون الحد الأدنى من الكفاية .

(٢) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ١٧ .

(٣) المصدر نفسه ، صفحة ٢٤ .

الاستاذ : لا شك في أن هذا المصرف المتعلق بتحرير الرقاب في حكم المنتهي . ولا شك أيضاً في أن الإسلام قد سبق الأنظمة كلها إلى تحرير الرقيق ، فالذين في الرقاب هم الأرقاء المكاتبون الذين كانوا يستردون حريتهم في مقابل مقدار من المال يتعاقدون مع مالكيهم على دفعه إليهم^(١) . ومن الممكن أن يحوّل اليوم هذا المصرف إلى الرازحين من المسلمين تحت نير الاستعمار الذي هو أدهى وأمر من الاسترقاق ، حتى يحرروا أنفسهم من سطوة المستبدن ...

سمير : والغارمون هم طبعاً المدينون الذين وقع الغرم عليهم ، حتى استغرق الدين أموالهم .

الاستاذ : إنهم هؤلاء الذين ذكرتهم ، ولكن يشترط ألا تكون ديونهم في معصية ، لأنهم إنما يعطون نصيباً من الزكاة ليسددوا ديونهم ، ويخلصوا منها رقابهم^(٢) .

كارولين : والمصرف السابع « في سبيل الله » كيف يحدد ؟

الاستاذ : ذاك مصرف عام تحدده ظروف الأمة ومصالحها العليا ، فهو يتسع لكل عمل اجتماعي في كل الظروف والبيئات ، من علاج المرضى ، وتعليم الأميين ، وتجهيز المجاهدين ...^(٣)

والمصرف الثامن الأخير هو « ابن السبيل » وهو المسافر المنقطع عن ماله أو البعيد عنه أو الذي لا يستطيع الوصول إليه ، وليس بين يديه ما يكفيه ليحفظ حياته^(٤) . ويدخل في هذا المصرف

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ١٦٧/٤ .

(٢) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ١٧ .

(٣) تفسير المنار ١٠/٤٩٩-٥٠٤ .

(٤) السياسة الشرعية (لابن تيمية) ١٧ .

اللاجئون بعد الحروب ، والمهاجرون بعد الفتن والغارات ، لأنهم خَلَّفُوا أموالهم وراءهم ، ولا يجدون وسيلة للوصول إلى تلك الأموال .

كارولين : وما العمل إذا لم تكف مصارف الزكاة لتغطية نفقات التكافل الاجتماعي ؟

الاستاذ : إذا لم تكف الزكاة، ولم يكن في بيت المال ما يسد حاجات المحرومين ، يفرض الإسلام على أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويكفونهم الضروري من حاجاتهم الغذائية والمعاشية ^(١) .

سمير : بقي من أركان الإسلام الخمسة ركنان : صوم رمضان ، وحج البيت .

الاستاذ : الطابع الاجتماعي واضح جداً في هذين الركنين : فصوم رمضان رياضة روحية تصلح في شهر واحد ما أساء المرء فيه إلى نفسه ومجتمعه طوال أحد عشر شهراً، وفيه يتذكر المسلم في النهار وهو صائم بن يبيت على الطوى في الليل وهو محروم ، فليس كالصوم فرصة لتجديد الميثاق مع الله ، وتحقيق العدل الذي أمر به الله .

أما الحج فعيد المسلمين الأكبر ، ومؤتمرهم السنوي العام لشؤون الدنيا والدين . وأعظم مناسكه الوقوف على جبل عرفات ، وقد تساوى الحجاج في لباس الإحرام المؤلف من إزار ورداء ليس فيه شيء مخيط ... لا تميز منهم غنياً من فقير ، ولا عالماً من أمي ،

(١) الحلى (لابن حزم) ١٥٦/٦ ، وحول حدود هذه السلطة انظر بوجه خاص

Laoust, op. cit., 437.

ولا ملكاً من صعلوك . إنهم جميعاً يرددون على قلب رجل واحد ،
كأنهم الملائكة الأطهار : « لبيك اللهم لبيك » !

كارولين : هؤلاء الحجاج فيهم العرب والأعاجم ، فهل يلبّون بلغات
أقاليمهم التي جاؤوا منها أم بلغة القرآن يلبّون ؟

الاستاذ : بل بلغة القرآن يلبّون ، ويهتفون ، ويفهمون الشريعة كلها ،
فالعربية هي اللغة العالمية للأمة ، كما سرى في لقائنا القريب ...

الفصل الخامس عشر

اللغة العالمية لهذه الأمة

الاستاذ : في ختام لقائنا الأخير ، تساءلنا خلال وصفنا لوقوف الحجاج على جبل عرفات ، عن اللغة التي يؤدون بها الشعائر ، ويتممون بها المناسك ، ويحارون بها إلى الله في تلبيتهم الخاشعة ، ودعائهم الضارع ، وتوبتهم النصوح ، أهى لغة الأقاليم التي منها يقدمون ، أم لسان القرآن المبين ؟ وأجبنا من دون تردد : بل بلغة القرآن يعبدون الله خاشعين !

واللسان العربي الذي نزل به القرآن ليس أداة التعبير عن الشعائر الدينية وحسب ، بل هو أجدى وسيلة لانصهار الأمة انصهاراً كاملاً في جوهر شخصيتها ، وذاتيتها ، وأصالتها (١) . وإن ذلك الانصهار الكامل ليلتقي على أفضل وجه مع روح التكافل الاجتماعي المنبثق من وحدة الأمة في ذاتها ، ومن رؤيتها المحددة الواحدة للكون والحياة والإنسان ، وفقاً لما صرح به مارتينه Martinet في قوله الموجز الواضح: « إنما نتوخى من اللغة

Georges Mounin, Les problèmes théoriques de la
traduction. Gallimard, Paris, 1963, p. 58-59.

(١)

أن نتمكن بواسطتها من تحديد رؤيتنا للعالم الذي يحيط بنا»^(١). وإذا صح أن الفكر الجماعي يتكون ، مثل الفكر الفردي ، من القوى النفسية الداخلية التي تبرز المزايا العقلية والوجدانية للمجتمعات وللأفراد على السواء^(٢) ، فما لا ريب فيه أن توحيد لغة الأمة هو السبيل الأقوم للاعتراف بوحدة عقليتها ، أو تشابه عقليتها إلى حد بعيد^(٣). لذلك لم يكتف الإسلام بجعل العربية لغته الدينية، بل اتخذها لدى تحديد الحقائق والأشياء لغة الأمة كلها من دون استثناء^(٤).

مسير : كأي بك ترى ، مع ابن تيمية ، « أن اللسان العربي شعار الإسلام وأهله »^(٥).

الاستاذ أجل ، إني أرى رأي هذا الإمام السلفي المجدد، وأجده منطقياً جداً . ومن الطريف أن المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون قد استعار من ابن تيمية عبارته ، أو تأثر بها على الأقل ، حين سمي العربية لغة الوحدة الفعلية للأمة جمعاء ، ووصفها بأنها « لغة الرسالة الشاملة » وأداة الإسلام لنشر السلام بين جميع الأمم والشعوب »^(٦).

(١) Ibid., 50.

(٢) Cf. Davy, Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, notamment l'opinion de Mc Dougall, p. 140.

(٣) Id., ibid., 140 - 141.

(٤) Alphonse Gouilly, L'Islam devant le monde moderne, 41.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم (لابن تيمية) ص ٩٦ .

(٦) Massignon, Cahiers du Sud, année 1935, p. 4. (L'arabe, langue liturgique de l'Islam).

كارولين : أكثر المستشرقين في هذه القضية يلتقون على امر واحد مشترك : وهو أن المسلمين الناطقين بهذا اللسان المبين ليسوا وحدهم مسؤولين عن تعزيزه ونشره وإذاعته ، بل المسلمون جميعاً - أياً ما تكن لغتهم - مسؤولون بالمستوى نفسه عن هذه المهمة البالغة الأثر في الحياة الإسلامية ، تحقيقاً لرسالة هذا الدين ^(١) .

الاستاذ : وما للعربية من أثر بالغ في حياة الأمة الإسلامية هو الذي يحملنا على التصدي لجميع المحاولات الرامية إلى قطع التلازم «التلقائي» بين الإسلام ولغته العربية : شعاره الأصل ^(٢) .

سمير : ألا ترى معي أن للتطور الاجتماعي أكبر الأثر في تسمية العربية « شعار الإسلام » ، وأن التلازم بين الإسلام وهذا « الشعار » ، ليس « تلقائياً » إلى الحد الذي يدعيه الغلاة من عشاق العربية والمتحمسين لها ؟

الاستاذ : لا أستطيع أن أنكر ما كان للتطور الاجتماعي من أثر في هذا الصدد ، لكنني أؤكد في الوقت نفسه أن الكتاب والسنة هما اللذان أتاحا لذلك التطور أن يأخذ مجراه : ذلك بأن الإسلام - وإن يكن قد ظهر في بيئة عربية خالصة لم ينافس « لسانها » المبين شيء من اللغات - أضفى على لغة العرب طابعاً من « القداسة » ، حين جعلها أداة التعبير المثلى عن رسالته العالمية الخالدة .

والتعبير بالتلازم «التلقائي» بين العربية والإسلام ليس من الغلو في شيء ، فالذين يدركون حقيقة هذا التلازم - سواء أكانوا عرباً أم أعاجم - هم أحد فريقين: فإما أنهم مسلمون ملتزمون بالإسلام

(١) Massignon, op. cit, p. 7.

(٢) انظر في مجلة اللسان العربي عدد ٦ شوال سنة ١٣٨٨ رأي الدكتور أحمد الضبيب .

ديناً وشرعة ومنهاجاً ، مؤمنون بوحدة الأمة الإسلامية ، ووحدة فكرها ، ساعون إلى تحقيق ذلك كله على هدى وبصيرة ونور ، وإما أنهم علماء باللغات والحضارة والتاريخ من غير المسلمين ، لكن اتسموا بالإنصاف والتجرد والموضوعية ، وانتهت بهم أمانتهم العلمية إلى تقرير الحقائق دون تزيد ولا نقصان .

كارولين : إني مقتنعة على كل حال بأن التعاليم الإسلامية بدأت ، في وقت مبكر ، سياستها الشرعية « الرسمية » في التعريب ...

الاستاذ : تقصدين طبعاً تعريب أكبر جزء ممكن من العالم يومذاك ، لأن من المستحيل - أو شبه المستحيل - جمع العالم كله على لغة واحدة. أما العربية بالذات فقد كان أقرب إلى المنطق بشأنها أن يترقب المسلمون الأولون حركة الفتوح ، ليسعوا في نشرها بين الشعوب الأعجمية التي دخلت في دين الله أفواجاً^(١) .

وحين نجد القرآن يرفض التمييز العنصري، مصرحاً بعالمية دعوته من ناحية ، ويكرر في آيات كثيرة نزوله بلسان عربي مبين^(٢) ، مشيداً بهذا اللسان من ناحية ثانية ، فلنذكر أن هذه - في تعاليم الإسلام - لم تكن المرة الوحيدة التي التقى فيها التوجيه مع التشريع ، أو السياسة مع الدين ، وذلك ما حملنا في الواقع على أن نسلك في عداد المقومات الأساسية لوحدة الأمة الفعلية تعريب اللسان في كل « دار الإسلام » .

(١) انظر كتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » ص ٨٩ .

(٢) على سبيل المثال قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربي مبين » سورة الشعراء ، الآيات ١٩٣ - ١٩٥ .

وإذا تذكرنا أن السور المكية (كالنحل، والرعد^(١)) ، ويوسف، وطه، والشعراء، وفصلت) هي التي وصفت القرآن بأنه «عربي» أو نزوله «بلسان عربي» ، لم يكن عسيراً علينا أن نستنتج من ذلك أن الخطوط الأساسية العريضة لسياسة التعريب ، قد رسمت بمكة في بداية الطريق ، تمهيداً لوضعها في الظروف الملائمة موضع التنفيذ .

سمير : لا بد أن تنزيل القرآن باللسان العربي كان يوحى بكثير من الاعتزاز والفخر ، إلى العرب ...

الاستاذ : وإلى غير العرب أيضاً كان يوحى بكثير من التوقير والتكريم لكل ما هو عربي ، لساناً وبياناً ، وحسباً ومحتجداً ، وموقعاً ومولداً ، ولا سيما حين يقرن القرآن اللسان العربي بصفة البيان^(٢) ، أو يقول : «غير ذي عوج»^(٣) ، إيماء إلى صفاء هذا اللسان .

كارولين : يخيل إليّ أن سياسة التعريب قد صادفت لدى الرعيل الأول من المسلمين استعداداً طيباً لتحقيقها ، بل حماسة منقطعة النظير .

الاستاذ : هذا صحيح ، والوقائع التاريخية قد أثبتت أن العربية ، في كل الأقاليم التي افتتحتها ، فرضت نفسها بصورة تلقائية ، ولم تصطنع - من أجل ذلك - أي أسلوب من أساليب الدعاوة ، ولا أي شكل من أشكال الإغراء .

(١) في مكية الرعد خلاف بسطناه في «علم المكي والمدني» من كتابنا «مباحث في علوم القرآن» . وقد انتصرنا لمكيته بما ذكرناه من الأدلة والشواهد ، فيراجع في موضعه .
(٢) كقوله تعالى : «بلسان عربي مبين» في سورة الشعراء ، الآية ١٩٥ ، وقد سبقت الإشارة إليها .

(٣) قال تعالى : «قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون» سورة الزمر ، الآية ٢٨ .

سمير : أفسر هذا بأن الفاتحين الأولين كانوا من العرب الخالص ، فتيسر لهم فهم اللغة القرآنية ، واستخراج الأحكام الشرعية من مصدر الإسلام الأساسي الأصيل .

الاستاذ : تفسيرك جيد لما يخص العرب في هذه القضية... أما غير العرب فكان لزاماً عليهم أن يعوضوا السليقة التي فقدوها بمعرفة العربية وإتقانها والتفقه في أسرارها ومزاياها . قال ابن تيمية : «... فإن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي ، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به ، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان ، وصارت معرفته من الدين ، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين في معرفة دين الله ، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين ، وأقرب إلى مشابھتهم للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار في جميع أمورهم » (١) .

كارولين : وجدت في مقدمة ابن خلدون تعليلاً طريفاً لإجادة الأعاجم لغة القرآن ...

الاستاذ : أجل... لقد رد هذه الإجادة إلى سهولة العربية على ألسنتهم ، ونشأتهم بين الناطقين بها ، ورغبتهم في الانتماء إلى أهلها ، وذلك حين قال : « إن عرض لك ما تسمعه من أن سيبيوه والفرسي والزنخشري وأمثالهم من فرسان الكلام ، كانوا أعجماً مع حصول هذه الملكة لهم ، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم ، إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط . وأما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم . فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا شيء وراءها . وكأنهم في نشأتهم من العرب الذين

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم (لابن تيمية) ١٦٢-١٦٣ .

نشؤوا في أجيالهم ، حتى أدركوا كنه اللغة ، وصاروا من أهلها ، فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا بأعجم في اللغة والكلام ، لأنهم أدركوا الملكة في عنفوانها ، واللغة في شبابهـا « (١) .

سمير : في اعتقادي أن عوامل وظروفاً كثيرة ساعدت غير العرب على إتقان اللسان العربي : أهمها الاختلاط بالمصاهرة ، والاحتكاك في الرحلات .

الاستاذ : ولا تنس يا سـمير أن قد كان لانتشار المصاحف في الأمصار ، وترتيلها أداءً وتجويداً ، وتلقّي الروايات المتعلقة بالتفسير مشافهةً وسماعاً ، وتلف القوم إلى الإسهام في بناء المجتمع الجديد الآخذ بالتطور ، آثار بعيدة المدى في نجاح سياسة التعريب ، بأسلوب متدرج حكيم .

كارولين : وليس لنا أن ننسى أن قد رُفعت إلى الرسول أحاديث تبرز من خلالها فكرة التعريب بصورة واضحة جلية .

الاستاذ : هذا أيضاً سبب وجيه : فقد روى الحافظ ابن عساكر قال : جاء قيس بن مطاطية إلى حلقة فيها سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ، وبلال الحبشي ، فقال : هؤلاء الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل ، (يعني النبي ﷺ) ، فما بال هذا وهذا ؟ (مشيراً إلى غير العرب من الجالسـين) ، فقام إليه معاذ بن جبل رضي الله عنه فأخذ بتلابيبه ، ثم أتى النبي ﷺ فأخبره بما قاله ، فقام النبي مغضباً يجر رداءه حتى أتى المسجد ، ثم نودي : الصلاة جامعة . فاجتمع الناس ، فخطبهم قائلاً : « يا أيها الناس ، إن الرب واحد ،

(١) مقدمة ابن خلدون ، الفصل الثاني والأربعون .

وإن الدين واحد ، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ،
وإنما هي من اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي» (١) .

سمير : في هذا الحديث - إذا صح رفعه إلى النبي - دلالة حاسمة على
إيجاب التعريب ، بمختلف الطرق والأساليب .

الاستاذ : لقد رفع بعضهم إلى الرسول حديثاً آخر تبدو دلالاته على إيجاب
التعريب أشد حسماً وأكثر صراحة ، وذلك قوله فيما رواوا :
«من استطاع أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية» ، وفي رواية
أخرى : «فلا يتكلم بغير العربية» (٢) .

كارولين : لست أدري لماذا أستبعد «رفع» هذا الحديث . ليس عندي
ما أحتج به ، ولكنه حدس داخلي ...

الاستاذ : لقد صدق حدسك يا كارولين : فابن تيمية ، بمعرفته العميقة
للسنة النبوية ، رجح «وقف» هذا الحديث على عمر بن الخطاب
رضي الله عنه ، لسبيين وجيهين : أحدهما أن غير العرب كانوا ،
في حياة الرسول ، قلة عددية ، وذلك يستتبع ندرة المتكلمين بغير
العربية إذ ذاك ، ففهم هذا النهي الصريح عن شيء لا وجود له ؟
والسبب الآخر أن بدء اختلاط العرب بالأعاجم كان على عهد عمر ،
في أثناء الفتوح ، فلا غرابة إذا كان هذا الخليفة الراشدي قد فكر
تفكيراً جدياً بسياسة التعريب ، لما خشي على لغة القرآن من فساد
الأسنة واضطرابها (٣) .

(١) ذكره ابن تيمية في «الاقتضاء» ص ٨٠ والسيد الإمام محمد رشيد رضا في «الوحي
المحمدي» ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٢) ابن تيمية ، الاقتضاء ٧٤ ، والحديث - باعتباره مرفوعاً - مروى من طريق
عمر بن الخطاب وابنه عبد الله .

(٣) ابن تيمية ، الاقتضاء ، ص ٧٨ .

سمير : وهذا يفسر لنا - في الوقت نفسه - لماذا ظل عمر رضي الله عنه يطالب الولاة والعمال بتعلم العربية وإتقانها في الأقاليم .

الاستاذ : ونضيف إلى ذلك أن رسائل النبي إلى ملوك عصره ' كتبت جميعاً بالعربية ^(١) . وأبسط ما يعنيه هذا أن العربية كانت لغة « رسمية » للدولة الإسلامية ، إذ كان في وسع الرسول - لو شاء - أن يأمر كتبته بصياغتها بلغات هؤلاء الملوك ، ولا سيما إذا عرفنا أنه صلوات الله عليه بعث بتلك الرسائل في السنين الأواخر من حياته ، بعد أن تم شيء من الاتصال مع بعض الأقاليم الأجنبية . وهكذا وضع الرسول الكريم النواة الأولى لسياسة التعريب ، تمهيداً لوحدة الأمة في لسانها وشعارها ، بعد وحدتها الشاملة في دينها ورسالتها ^(٢) .

كارولين : قرأت في بعض الكتب أن غير العرب كانوا يتناقلون فيما بينهم أحاديث تحملهم على تعظيم العرب ، وتغريهم بتعلم لسانهم . وقد لفت نظري في بعضها هذا الربط المستمر بين تعلم العربية والغلو في تعظيم الجنسية العربية ، مع أن هذا الغلو يتنافى ودعوة الإسلام الصريحة إلى المساواة والإخاء . هل توافقي على هذا الاستنتاج ؟

الاستاذ : أوافقك طبعاً ... ولكنني قبل ذلك أود أن نلقي معاً نظرة على تلك الروايات لنميز خبيثها من طيبها ، ونرفض منها ما كان موضوعاً مختلفاً من الأساس ، أو ضعيفاً منكراً واهي الإسناد .

(١) انظر نصوص تلك الرسائل في « مجموعة الرسائل والوثائق السياسية في العصر النبوي والخلافة الراشدة » للدكتور محمد حميد الله ، وانظر على وجه الخصوص مصادر هاتيك الرسائل ٢٣ حتى ١٣٧ . وقارن « يجمهرة رسائل العرب » لأحمد زكي صفوت ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » ص ٩٤ .

من تلك الأحاديث على سبيل المثال: «حب العرب إيمان، وبغضهم نفاق»^(١) ، ومنها: «إن الله اصطفى من خلقه بني آدم، واصطفى العرب من بني آدم... فمن أحب العرب أحبني ، ومن أبغضهم أبغضني»^(٢) . ومنها : «أحب العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة عربي»^(٣) . ولعل الحديث الأخير هو الذي ألهم الفارابي أن يقول في (ديوان الأدب) : « هذا اللسان كلام أهل الجنة »^(٤) !!

سمير : لا بد أن يكون إسناد هذا الحديث الأخير شديد الضعف ، ولست أشم في أسلوبه رائحة النبوة ، وأكاد أجزم بأنه مخلق موضوع...

الاستاذ من الطريف أن ابن الجوزي عدّه من الموضوعات ، بينما أكد الحافظ السلفي أنه حديث حسن^(٥) . لكن الحكم « بوضع » هذا الحديث أو «حسنه» لا يغير شيئاً من جوهر القضية، فمجرد إirاده في كتب السنّة يؤكد عناية القوم بلسان العرب وانتصارهم لسياسة التعريب .

إن نظائر هذا الحديث ترمي فقط إلى جعل العربية اللغة الوحيدة التي يفضل الدين استعمالها ، لتكون أداة توحيد بين جميع المسلمين .

(١) الاقتضاء ص ٧٥ . وقد ذكر ابن تيمية هنا كل أسانيد هذا الحديث وعلق عليها .

(٢) المصدر نفسه ص ٧٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٧٥ .

(٤) ذكر هذا السيوطي في « المزهرة » ٣٤٢/١ .

(٥) الاقتضاء ص ٧٥ .

إن العربية هي اللغة الوحيدة التي يجب أن تلقن للأطفال في البيت والمدرسة ^(١) ، وهي وحدها لغة الدولة والجيش ^(٢) ، وتعلمها واجب على كل مسلم قادر ، ما دام فهم الكتاب والسنة متوقفاً عليها ^(٣) .

إن كل أعجمي يتعود التكلم بالعربية يقف مع العربي على قدم المساواة بلا تفریق ولا تمييز ، وإنما يتفاضل الناس بالعمل الصالح والتقوى ، مصداقاً لقول الرسول الكريم : « لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأعجمي على عربي ، إلا بالتقوى » ^(٤) .

كارولين : على هذا الأساس ينتقل الإسلام إذاً من وحدة اللسان إلى وحدة الإنسان .

(١) الاقتضاء ص ٩٨ .

(٢) Laoust, op. cit, 254.

(٣) الاقتضاء ص ٩٨ .

(٤) جزء من خطبة الرسول في حجة الوداع .

الفصل السادس عشر

من وحدة الأمة الى وحدة الجنس البشري

الاستاذ : إن نزعة الإسلام الاجتماعية لا تنحصر في نطاق الأمة التي كونها ، ورسم لها طريقها ، وحدد لها منهاجها ، وسماها أمة وسطاً^(١) ، بل خير أمة أخرجت للناس^(٢) : فالنظرية الإسلامية تقوم أساساً على عد البشر جميعاً أمة واحدة^(٣) ، وعلى أنهم يجب أن يعودوا كما كانوا في حال الفطرة الأولى أمة واحدة^(٤). والانتقال من وحدة الأمة الإسلامية إلى وحدة الجنس البشري هو الرسالة الخالدة التي عهد الله إلى خاتم أنبيائه محمد عليه الصلاة والسلام أن يحققها بين الناس كافة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن ، لأن الله أرسل محمداً رحمة للعالمين^(٥) .

(١) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ١١٠ .

(٣) سورة يونس ، الآية ١٩ : « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا » .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٣ : « كان الناس أمة واحدة » . وقد أوضحنا هذه الوحدة في الفصل السابق .

(٥) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٧ .

ووحدة الجنس البشري تركز في الإسلام على الاعتراف بمراقبة الإحساس الفطري بحقوق الإنسان ، ولا سيما الطبيعة الأساسية ، التي نكتفي بثلاثة منها لضيق المقام : وهي حق الحياة ، وحق التكريم ، وحق المساواة . وقد سميت هذه الحقوق بالطبيعية والأساسية ، لأن البشر يتساوون فيها ، ويشارك بعضهم فيها بعضاً من دون تفرقة أو تمييز ، سواء أعدوها من البداية « حقوقاً » أم انتهوا في طور ما إلى الإقرار بحصول المشاركة فيها على وجه من الوجوه .

سمير : يزيدنا اقتناعاً بالارتباط الوثيق بين وحدة الجنس البشري وصون تلك الحقوق في الإسلام ما رأيناه عبر الأجيال والقرون من مبادرة الشريعة الإسلامية إلى تهيئة الاستعداد البشري للتفكير في حقوق الإنسان قبل تحديدها له في نطاق الأحكام القانونية بوساطة البيانات والدساتير ...

الاستاذ : هذا كلام منطقي معقول ، وهو يؤكد أن اكتشاف الإنسان حقوقه « الطبيعية » من الطبيعة ذاتها ، ثم تبلور أحاسيسه الفطرية بشأن تلك الحقوق في مراحل متعاقبة من التنظيم الوضعي والتحديد القانوني ، منذ عصر النهضة وما تلاه حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، ليسا في ذاتها سببين كافيين للمرور بروائع الفكر الإسلامي في هذا الصدد مرور العجّلان .

كارولين : في اعتقادي أن كفالة حقوق الإنسان إذا وجدت تحديدها القانوني في ظل التطورات التي بدأت بها الدولة تخضع للقانون ، بجميع سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وربما كانت الدولة القانونية الأولى التي يتضح فيها هذا التحديد التفصيلي نظرياً وعملياً هي الدولة التي أرادت شريعة الإسلام خاضعة للقانون ،

وقد خضعت له فعلاً بجميع سلطاتها منذ أربعة عشر قرناً في صدر الإسلام^(١) .

الاستاذ: أود أن أضيف أن قيمة هذه الحقوق الإنسانية الطبيعية تزداد كفاءة وتوكيداً من نحو ، وتعلقاً وارتباطاً بوحدة الجنس البشري من نحو آخر، إذا ما قورنت صيغها المتكاثرة المستمدة من الكتاب والسنة غالباً، ومن القياس والإجماع أحياناً، بما يشبهها من الصيغ الواردة حتى الآن بما أعلن من بيانات ، على تباعد الفترات : فمن البديهي أن ارتفاع الصياغة القانونية إلى الكليات العامة والقواعد الشاملة أمارة على عمق محتواها من ناحية ، وعلى موضوعيتها وحيدتها من ناحية ثانية، بل الارتفاع في الصياغة القانونية لا ينحصر في نزعة الاستغراق للجزئيات المماثلة وحدها ، وإنما يفترض فيه التباعد عمداً عن كل مفهوم إقليمي ، والاتجاه الصريح المباشر إلى المفهوم العالمي .

والآن ، فلنبداً بالحق الأساسي الأول من تلك الحقوق ، وهو حق الحياة ، ولنحاول أن نرى مدى ارتباطه بتوحيد الجنس البشري :

لم يمنح الإنسان الحياة لنفسه، بل الله هو الذي منحه نعمة الحياة، ولا يملك انتزاع الحياة بالموت إلا الذي خلق الموت والحياة^(٢) ، «إنما لنحن نحيي ونميت، ونحن الوارثون»^(٣) . وبمقدار ما تكون الحياة منحة ربانية ، يكون العدوان عليها جريمة إنسانية ، لذلك كان اعتداء الفرد على فرد آخر اعتداء على المجتمع كله :

(١) قارن بكتاب حقوق الانسان للاستاذ كرانستون (الترجمة العربية) بيروت .

(٢) سورة الملك ، الآية الثانية .

(٣) سورة الحجر ، الآية ٢٣ .

« من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس » (١) .

سمير: تنمة الآية : « ومن أحيائها فقد أحيى الناس جميعاً » ، وهي عميقة الدلالة على قيمة الحياة الإنسانية « الواحدة » ، متى نحصر على جزء منها نحفظ الحياة عليها كلها ، كما أننا إذا قتلنا فرداً من أفرادها قتلناها كلها بجموعها .

الاستاذ: ما تقوله جميل... وهو يدل أيضاً على أن حرص الإنسان على حياة « نفسه » كحرصه على حياة « غيره » ، كلاهما يؤدي إلى بقاء « النفس » الإنسانية « الواحدة » التي يجب أن تزداد قوة ونماء ، ولا يجوز أن تتعرض للتهلكة والفناء، عملاً بقوله تعالى: « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » (٢) ، يقول الرسول الكريم: « إن لنفسك عليك حقاً ، وإن لبدنك عليك حقاً » (٣) .

من هنا يجب على الإنسان أن يتناول من الطعام والشراب والدواء ما يحفظ عليه صحته ويصون له حياته: « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين » (٤) . ويجب على الإنسان أن يدفع الموت عن « شخصه » ، ولو اضطر في سبيل ذلك إلى تناول المحرمات من المطاعم والمشارب ، فمن جاع أو عطش حتى خشي على نفسه الهلاك ولم يجد إلا لحم خنزير أو خمرأ تناولهما، لأن بقاء حياته حق للمجتمع كما أنه حق له هو ما دام فرداً من أفراد

(١) سورة المائدة ، الآية ٣٢ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٩٥ .

(٣) رواه الشيخان في صحيحهما ، وقارن بحديث « نفسك مطيتك فارفق بها » البسوط ٢٤٥/٣ وقد ذكره السرخسي في شرح كتاب الكسب للإمام محمد .

(٤) سورة الأعراف ، الآية ٣١ .

المجتمع^(١). ومن خاف أن يموت جوعاً أو عطشاً ، ورأى الطعام أو الشراب في نافذة عالية ، فله أن يصل إليها ويتناولهما ولو بالصعود على كتب الفقه والحديث ، وحتى المصاحف الشريفة ، إن لم يجد لحفظ حياته وسيلة أخرى^(٢). وفوق ذلك، مهما يشتد على الإنسان المرض الموجه، أو يحطمه الفقر المدقع، أو تذلل الحيلة كبريائه ، أو يدمر اليأس أعصابه، فليس له أن ينهار ويقتل نفسه بالانتحار، وإذا ارتكب تلك الجريمة كان من أهل النار: «ولا تقتلوا أنفسكم ، إن الله كان بكم رحيماً . ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً ، وساءت مصيراً»^(٣).

كارولين : لا شك أن الانتحار ظلم وعدوان ، وتحد لإرادة الله الرحيم بالإنسان . ولا شك أن حق الحياة - في ضوء ما ذكرته من الأحكام - مصون للفرد والمجتمع في الإسلام . ولكنني أرى أن حق الحياة ليس بشيء إذا لم يقترن بحق التكريم ...

الاستاذ : هذا صحيح، فليس للعيش من قيمة إن لم يكن كريماً . وما في القرآن من آيات تكرم الإنسان، وتشيد ببني آدم، قد ذهب مذهب الأمثال : « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً »^(٤). وفي هذه الآية وحدها تصريح لا ريب فيه بأن تكريم الإنسان ثابت له من حيث هو إنسان من بني آدم ، بغض النظر عن دينه أو جنسه أو عرقه أو أصله أو لغته . وقد قال الألوسي في تأويل

(١) حاشية ابن عابدين ٢١٥/٥ .

(٢) حاشية ابن عابدين أيضاً ١١٩/١ .

(٣) سورة النساء ، الآيتان ٢٩-٣٠ .

(٤) سورة الإسراء ، الآية ٧٠ .

هذه الآية : « أي جعلناهم قاطبة : برّهم وفاجرهم ذوي كرم أي شرف ومحاسن » (١) .

سمير : لم أر تكريم الإنسان واضحاً في مكان كوضوحه في قصة آدم التي وردت بأساليب متنوعة ، في سياقات متعددة من القرآن .

الاستاذ : أجل ... وتلك السياقات تلتقي جملة وتفصيلاً بصورة تمثيلية رمزية شديدة الإيحاء عند هذه الآيات : « وإذ قال ربك للملائكة : إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال : إني أعلم ما لا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم قال : ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » (٢) .

كارولين : لماذا تأخذ بالأسلوب التمثيلي الرمزي في شرح ما تضمنته نظائر هذه الآيات من شؤون الغيب ؟

الاستاذ : إن أخذنا بالأسلوب التمثيلي الرمزي ، المستساغ في لسان العرب استساغته في جميع لغات الإنسان ، لا يسلخ واقعية آدم عن حقائق خلقه وتكوينه ، ولا يخرج الملائكة عن حقائق عالمها الغيبي ، وقد فضلنا الأخذ بهذا الأسلوب الذي هو الأداة المفضلة للتصوير والتعبير في القرآن (٣) ، لنقرب الحقائق « الغيبية » إلى العقول والأذهان .

(١) انظر روح المعاني ١١٧/١٥ .

(٢) سورة البقرة ، الآيات ٣٠-٣٣ .

(٣) انظر في هذا على سبيل المثال كتاب سيد قطب « التصوير الفني في القرآن » .

وعلى هذا نرى في سياق هذه الآيات ما خص به الجنس الآدمي من المكانة العظمى ، وما 'كَلَّفَ' حمله في الأرض من التبعات الكبرى، بعد أن 'سَلَّمَ' زمامها، وأطلقت يده فيها، يبنينا ويحسن البناء ، ويحملها ويزيدها زينة وبهاء . لذلك كان أجدر الخلائق بالخلافة عن الله في هذا الملكوت .

إن إخبار الله ملائكته باستخلافه آدم في الأرض يرمز إلى تسخير الأرض وما عليها ، وتهيئة العوالم المتصلة بها ، والقوى والأرواح المنبثّة خلالها ، لهذا الجنس البشري المختار القادر على الاختراع والإبداع .

وإن تطلع الملائكة للاستيضاح والاستفسار عن حكمة هذا الاستخلاف - برغم استعداد هذا الجنس للفساد وسفك الدماء - يومئذ إلى سر الازدواج في الطبيعة البشرية التي تظل في صراع بين النفس والحس، وبين العقل والنفس ، وبين الدين والعقل، فلا ينقذها من حيرتها إلا هدى الله .

وإن اعتزاز الملائكة بتسبيحها وتقديسها لله يصوّر اتجاه القوى الكونية إلى مبدعها وخضوعها للنواميس التي نظمها عليها . وإن تعليم آدم الأسماء كلها يشير إلى استعداد البشر للمعرفة الشاملة بكل الحقائق ، والفاعلية المطلقة في كل الميادين .

وإن هتاف الله بآدم لإنباء الملائكة بتلك الأسماء إيدان بامتياز الإنسان على خلق الله ، وإعلان لقدرته على التفوق في كل تجربة وكل امتحان ! (١)

(١) راجع في مجلة « الفكر الاسلامي » الصادرة في بيروت عن دار الفتوى تفسيرنا المسهب لهذه الآيات ، سنة ١٩٧٠ .

سمير : المهم في نظائر هذه الآيات أنها - من طريق التشخيص والتمثيل والتخييل - تلهمن أن هذا الكائن البشري الممتاز هو محور هذا الكون ، وأن إحساسه بكرامته إنما يتمثل في شعوره العميق بإنسانيته ، أي مزيد من شعوره بأنه إنسان حقاً !

الاستاذ : أحسنت يا سмир . وإني لأراك - ربما عن غير قصد منك - تلتقي في آن واحد مع مفهوم تكريم الإنسان في الإسلام ، وما قدمه الكاتب المعروف جاك ماريتان من تعريف للمذهب الإنساني الشامل (١) .

كارولين : يبدو أنك معجب بالكاتب إعجابك بكتابه وتعريفه للإنسانية الشاملة ...

الاستاذ : إني معجب فعلاً بجاك ماريتان ، وأوافقه على أن المذهب الإنساني الشامل يهدف أساساً إلى جعل الإنسان أكثر شعوراً بإنسانيته الحقيقية ، وإلى تأكيد كرامته وعظمته ، وإلى إثراء معارفه في الطبيعة والتاريخ .

ذلك بأن كل نبل ومزية وكرامة قد أفردت عبر الطبيعة والتاريخ للإنسان ولتجاربه في هذه الحياة . والتطور الذي انتهى إلى الإنسان ليس إلا مظهراً للغنى الرباني الذي ينفخ في العالم من روحه عسى أن يصونها ، ويعين الإنسان على فهم المعنى الإلهي والاتصال به ابتغاء مواصلة التطور بمزيد من العمل والحيوية والنشاط ...

وحينئذ يدرك الإنسان أن لا تعارض بين عظمته في نفسه وكرامته على ربه وبين عبوديته لله الخلاق العظيم ، وأن لا تعارض بين فاعليته ونشاطه الإيجابي وبين تفرد الله بالتصريف والتقدير

Jeaques Maritain, L'Humanisme intégral. Paris.

(١)

والتدبير ، وأن لا حاجة بنا كلما أردنا أن نشيد بكرامة الإنسان
أن نبوّته مكان الله ... تعالى الله وتقدس عن كل حيز ومكان !^(١)

سمير : في هذا المجال يشعر الإنسان بأن كرامته تتمثل في قدرته على
عمليات التغيير والتطوير ، وفي تسخير كل ما في الكون لمصلحته
ومصلحة إخوته البشر ، مصداقاً للآية الكريمة : « وسخر لكم ما في
السموات وما في الأرض جميعاً منه »^(٢) . فلم يُستثنَ شيء من
هذا الكون الكبير ، لا في الأرض المهاد وحدها ، بل حق السموات
وما فيها ، من أن يكون مسخراً لهذا الكائن البشري الذي فضله
الله تفضيلاً .

الاستاذ : ومن حق الحياة وحق الكرامة ينبثق في نظر الإسلام حق
المساواة والأخوة بين البشر أجمعين . ولقد ظهر الإسلام في ذلك
الوقت الذي كان بعض البشر يتشدد بأن الدم الذي يجري في عروقه
لا كالدماء ، فهو ملوكي لا عادي ، أزرق لا أحمر ، أو أنه من نسل
الآلهة ، مخلوق من رأس الإله ، بينما 'خلق سائر البشر من قدميه ،
وفي الوقت الذي كان السادة يتلمهون بقتل العبيد ، وفي الوقت الذي
كانت المرأة تباع ببيع السلع كأنها ليست من بني الإنسان ... وإذا
الإسلام يجهز بأن التقوى هي ميزان المفاضلة بين الإنسان وأخيه
الإنسان ، وأنه ليس لأحد أن يعلو على أحد بعرقه أو جنسه أو
لونه من حيث الاستعداد النفسي للتجاوب مع النتائج الحضاري
والثقافي والروحي . وهكذا لم يعترف الإسلام بأن لتفاوت الناس

(١) كتابنا « النظم الإسلامية » ص ١٩٢ .

(٢) سورة الجاثية ، الآية ١٣ .

في الألوان والأعراق أثراً في المواهب العقلية والمسلكات النفسية^(١) .

كارولين : لا داعي للإسهاب في مبادئ المساواة بين البشر ، فللإسلام فيها نصوص تغني شهرتها عن ذكرها أو التذكير بها ، ولا سيما آية المساواة والأخوة الإنسانية في سورة الحجرات . لكنني أود بهذه المناسبة أن أعرف سبب نزول هذه الآية .

الاستاذ : الآية التي تشيرين إليها هي قوله تعالى : « يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم »^(٢) . ولا بد من ملاحظة أمرين : أحدهما أن تقرير هذه المساواة قد كان في الإسلام منذ أربعة عشر قرناً قبل صدور البيانات المتعاقبة عن حقوق الإنسان ، والآخر أن ذلك الإلحاح في القرآن على أن نسب البشرية واحد يهدف إلى ترسيخ هذه الحقوق الأساسية ، وعراقة الإحساس الفطري بها ، لأنها جامع مشترك بين جميع أفراد السلالة البشرية .

أما سبب نزول تلك الآية فهو أن رسول الله ﷺ - بعد فتح مكة - أمر بلال بن رباح العبد الحبشي الأسود بالأذان على ظهر الكعبة ، فاستنكر سادة قريش وقالوا : أعبد حبشي يعلو ظهر الكعبة بحضورنا ؟ فنزلت الآية تضع الموازين القسط للأشخاص والقيم والأشياء ، وتهدم قواعد الكبرياء ، وتحطم فوارق الطبقات ، وتصرح بأن الله خلق الناس ، كل الناس ، في كل زمان ومكان ، ومن جميع العروق والأجناس ، والألوان ، ليتعارفوا ويتفاهموا ويتعايشوا بالسلم والأمان^(٣) .

(١) «النظم الإسلامية» أيضاً ، ص ٤٦٨ .

(٢) سورة الحجرات ، الآية ١٣ .

(٣) قارن بأسباب النزول للسيوطي ١٢٢ . وانظر تفسير المنار ٢٩/١ .

سمير : وعلى هذا الأساس ، جعل رسول الله الخادم أخاً لسيدته أو ابناً ،
وجعل الخادمة أو الجارية أختاً لسيدها أو ابنة ، وأوصى وصيته
المشهورة : « إخوانكم خولكم ، جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه
تحت يده فليطعمه مما يطعم ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم من
الأعمال ما لا يطيقون . فإن كلفتموهم فأعينوهم . ولا يقولن أحدكم :
عبدى ولا أمتى ، ولكن ليقل فتاى وفتاى » (١) .

الاستاذ : ولقد تشدد الرسول الكريم مع الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري
حين جادل عبداً أسود اللون ، فاحتد عليه وعيره بأمة قائلاً له :
يا بن السوداء ، وإذا رسول الله يغضب ويقول : « طفء الصاع »
أي طفح الكيل يا أبا ذر « ليس لابن البيضاء على ابن السوداء
فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح » . فوضع الصحابي أبو ذر خده
على الأرض وقال للعبد الأسود : قم يا أخي فطأ برجلك على خدي ا
والمسلمون عرفوا المساواة الحقيقية بين أشرافهم ومواليهم بمجرد
قدوم النبي المدينة في أول الهجرة ، إذ كان حمزة عم النبي هو وزيد
مولى رسول الله أخوين ، وكان خالد بن رويحة الحثعمي هو وبلال
ابن رباح أخوين ، وكان أبو بكر الصديق وخارجة بن زيد أخوين .
ولم تأخذ المسلمين الكبرياء حين مثل أشرافهم بين أيدي العلماء من
مواليهم مثول التلاميذ كما فعلوا مع الحسن البصري وأمثاله الذين أعزهم
الإسلام . ومما لا ريب فيه أن المسلمين بلغوا من تكريم العبيد والموالي
ذروة شاذة لا تُسامى ، لأنهم تعلموا من النبي الكريم أن « الناس سواسية
كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأعجمي على عربي ،
ولا لأحمر على أسود ، ولا لأسود على أحمر ، إلا بالتقوى أو بعمل صالح » (٢) .

(١) انظر سيرة ابن هشام (بهاشم الروض الأنف للسيبلي) ٧٨ .

(٢) انظر ما ورد من الأحاديث في هذا الصدد في « الترغيب والترهيب » للمندري ٢٣/٤ .

كارولين : ومع ذلك ، لا يزال كثير من الناس يصرون على الاعتقاد بأن تعاليم الإسلام في المساواة تقتصر على الرجال ، وتتجاهل حقوق النساء ، وتجعل الانثى تابعة للذكر في جميع الأحوال .

الاستاذ : الناس أعداء ما جهلوا ، ولو عرف هؤلاء شريعة الإسلام ، لأدركهم الحياء من هذا الكلام . لقد بلغت هذه الشريعة في تكريم المرأة وتأكيد حقوقها واستقلال شخصيتها ما لم يبلغه تشريع اجتماعي أو قانوني في القديم ولا في الحديث ، فليكن موضوع ندوتنا التالية مكانة المرأة وحقوقها في الإسلام .

كارولين : إني أنتظر هذه الندوة ، وسوف أتابع موضوعها بعناية واهتمام ...

الفصل السابع عشر

مكانة المرأة وحقوقها في الإسلام

الاستاذ : لعل تكريم المرأة أهم ما دعا إليه الإسلام لإصلاح الأسرة التي كانت قبله تتخبط في الظلام ، ليس في جزيرة العرب وحدها بل في دول العالم قاطبة آنذاك ، فقد بلغ الإسلام في تكريمه المرأة بنتاً وأماً وزوجة ما لم يبلغه تشريع اجتماعي في القديم ولا في الحديث ، إذ اعترف بجميع حقوقها المدنية والمالية ، ولم يفرق بينها وبين الرجل في المجال الإنساني أو الاجتماعي أو أي مجال آخر من مجالات الحياة .

كارولين : إذا كانت هذه هي نظرة الإسلام الحقيقية إلى المرأة، فاسمح لي أن أقول : ما أوسع الهوة بين النظريات والتطبيقات ؟ إن الملاحظ في أكثر المجتمعات الإسلامية أن الرجل لا يزال يستصغر وظيفة المرأة ولا ينظر إليها نظرة إكبار ، وأن المرأة لا تهرح خاضعة للأسرة الواسعة الكبرى ، وأنها لا تنفك تشعر بأنها غير مرغوب فيها .

الاستاذ : غير مرغوب فيها ؟!! هذا آخر شيء يجوز للمرأة المسلمة أن تشعر به ! ولولا اختفاء جوهر الدين وراء التقاليد لما بقي لهذا الشعور

حقى الآن محل فى المجتمع الإسلامى . إن أول ما صنعه الإسلام - تعزيراً لكرامة الأنثى - أنه حارب كرهها والتشاؤم بها ، فهى فى الكرامة الإنسانية مساوية للرجل ، ما دامت نشأتها واحدة ، كما قال تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منها رجالاً كثيراً ونساءً » (١) .

سمير : كيف تكون المرأة غير مرغوب فيها مع أن تعاليم الإسلام تصرح بأن مولد الأنثى بشارة عظيمة ؟ ألم يستهل القرآن تقريره الشديد للمتطيرين بمولدها ، المتشائمين من إبصارها نور الحياة ، بمعاني البشرية وألفاظها ؟

الاستاذ : تقصد قوله تعالى : « وإذا 'بشر' أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما 'بشر' به : أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ! ألا ساء ما يحكمون ! » (٢) ولقد تكفل الحديث الشريف بشرح هذه البشرية شرحاً تطبيقياً عملياً يفيض عاطفة وحناناً ، عندما قال الرسول الكريم : « آية 'يمن' المرأة تبكيها ببنت » . فلا ذنب لنصوص الشريعة إذا تشاءم الناس بالأنثى ، واستصغروا شأنها ، وحلوها بجهلهم على الشعور بأنها غير مرغوب فيها ، ولا سيما إذا تذكرنا كيف كان وضع المرأة مزرية قبل الإسلام ، ولاحظنا أن هذا الخطأ الفادح فى النظر إلى المرأة وفى نظرها إلى نفسها لا يزال مستمراً فى أكثر المجتمعات الإنسانية مع الأسف الشديد .

(١) سورة النساء ، الآية الأولى . وقارن بكتابنا « النظم الإسلامية » ص ٤٤٢ .

(٢) سورة النحل ، الآيتان ٥٨ - ٥٩ .

كارولين : فعلا ، هذا مؤسف جداً . إن أكثر الناس في القرن العشرين لا يزالون يرتكبون هذا الخطأ الفادح في نظرتهم إلى الأنثى . إنهم يرونها جنساً تابعاً للرجل في كل شيء ، ثانوية الدور في المجتمع البشري ، مع أنها مثله إنسان كامل قبل أن تكون أنثى . لذلك يعجبني قول الكاتبة الوجودية الفرنسية المعروفة سيمون دي بوفوار Simone De Beauvoir : « إن المرأة لا تولد أنثى ، ولكن طبيعة الحياة الإنسانية تدمغها بطابع الأنثى » . تُرى ، هل تستحسن مثلي رأيها ؟

الاستاذ : طبعاً ، في هذه النقطة بالذات أستحسن هذا الرأي ، سواء أصدر عنها أم عن سواها . إنها على غير شعور منها تترجم هنا النصوص الإسلامية ترجمة عملية ذكية ، ولو أنها كانت مطلعة على الفكر الإسلامي الأصيل ، قبل تشويه وجهه الجميل ، لظننتها تعرضه على الناس بأمانة وموضوعية . ذلك بأن المرأة في نظر الإسلام جسدياً ونفسياً كائن بشري ، أي أنها إنسان كامل قبل أن تكون أنثى . وفي اعتقادي أنه كان على المرأة أن تقتنع اقتناعاً تاماً بالمساواة بين الرجل وبينها دون التفاضل عن بعض الفوارق الوظيفية التي أحدثها تنوع الأعباء وتنوع طبيعتها ^(١) . والكتاب والسنة في هذا الصدد صريحان ، فكلا الجنسين من طينة واحدة ، ومن أصل واحد ، أو كما عبر القرآن « من نفس واحدة » في مطلع سورة النساء الذي ذكرناه قبل قليل .

ولكي يصور النبي صلوات الله عليه نوع الصلة بين شقي هذه النفس الواحدة قال: «إنما النساء شقائق الرجال»، وكأنه بشرحه للآية

(١) انظر كتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » ص ٢٠٤ .

على هذا النحو يرسم لالتقاء الجنسين الشقيقين صورة مترابطة متناغمة،
يتكون منها كائن بشري كامل ، متألف الأجزاء !

سمير : أود أن ألاحظ هنا أن هذا التناسق بين الجنسين الشقيقين لا ينبغي
أن يؤدي حتماً إلى التماثل المطلق بينهما في كل شيء : إن المشكلة
ليست بين الرجل والمرأة ، فمن اللغو والعبث تضييع الوقت في
المفاخرة بين شقسي النفس الواحدة ، كالمفاخرة بين الطائفة والقطار،
أو بين المهندس والطبيب ...

الاستاذ : ومن المغالطة كذلك تغاضينا عن الحقائق البارزة في نتوءات
كل جنس على حدة، مما سببه تطور المجتمعات . من الممكن أحياناً
ألا يتألف الجنسان ، لأن كلا منهما ليس على قدٍّ الآخر بالتمام .
إن التقابل في النتوءات والمنحنيات هو في الأساس سر التمازج
والمخالطة والملابسة التي أدت إلى تكافؤ الجنسين ، مصداقاً لقوله
تعالى : « هن لباس لكم ، وأنتم لباس لهن » (١) .

كارولين : لقد كان معنى اللباس في هذه الآية يحيرني دائماً ، ولم يخطر
ببالي أبداً أن اللباس كالملابسة، وأن كلا منهما يفيد المخالطة والتمازج،
فكل بروز في أحد الجنسين يقابله تجويف في الجنس الآخر، وهكذا
تلتقي النتوءات في كلا الجنسين بأوضاع مرسومة على قدها لتتلبس بها
وتثبت فيها ... إن هذا لرائع حقاً !

الاستاذ : هذا التفسير الذي طاب لك يتممه ويزيده وضوحاً قوله تعالى:
« فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو
أنثى ، بعضكم من بعض » (٢) . والمراد أن بعضكم الذكور

(١) سورة البقرة ، الآية ١٨٧ . وانظر في تأويلها تفسير النار بوجه خاص .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩٥ .

من بعضكم الإناث ، كما أن بعضكم الإناث من بعضكم الذكور ، فكل منكم ينسجم مع الآخر ويتناسق ، وكل منكم شخص مستقل عامل له عمله ، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً . وهذه «البعضية» المتناسقة تقتضي أن يكون كل من « البعضين » إنساناً كاملاً ، ولا تقتضي أن يكون « البعض » المذكر هو الأنثى ، و « البعض » المؤنث هو الذكر ، ولا أن الرجل يتمنى أن يقضي الحياة مع رجل مثله ، ولا أن المرأة تتمنى أن تقضي الحياة مع امرأة مثلهما ... وإلى هذا المعنى الدقيق الشديد الإيحاء أشارت الآية من سورة النساء : « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض » (١) ، أي ما فضل الله به ذكوركم على إناثكم في أشياء وأوضاع ، أو إناثكم على ذكوركم في وظائف وأعمال أخرى ، فلكل منكم ما يناسب طبيعته ، ويلائم تكوينه ، وتركيب شخصيته .

سمير : المهم في هذا كله أن العلاقة بين الرجل والمرأة ليست ولا يمكن أن تكون في نظر الإسلام ، علاقة صراع وصدام ، ولو افترضنا أن الصراع قائم حقاً بين الجنسين فالأسلحة فيه متكافئة ، وإن لم تكن متماثلة ، ولكنها في النهاية تقود إلى غاية واحدة : تطوير الحياة وتجميلها وتنميتها . هكذا أفهم التعبير القرآني بتفضيل بعضنا على بعض... إنه تعبير اجتماعي بقدر ما هو ديني . ومعناه جميل على كل حال .

الاستاذ : وفهمك سديد على كل حال . وبوشك أن يكون مؤداه في منطق العصر الحديث أن امتياز أحد شقّي النفس الواحدة بشيء معين هو تكليف لا تشريف ، وهو من ناحية أخرى لا يعني التفضيل

(١) سورة النساء ، الآية ٣٢ .

المطلق لأحد الشقين على الآخر . وذلك واضح في قوله تعالى :
« ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة » (١) .

كارولين : لا بد لي من مقاطعتك قبل أن أسمع بقية كلامك ...
ما السبيل في الآية التي تستشهد بها الآن إلى التوفيق بين آخرها
وأولها؟ كيف تكون للرجال درجة عليهن مع أن لهن من الحقوق
مثل الذي عليهن من الواجبات ؟

الاستاذ : لا تعارض بين الفكرتين الواردتين في الآية . فالمراد بالدرجة
هنا القوامة في الجانب الاقتصادي أو المادي البحت ، بفضل استعداد
الرجال لها على وجه الإجمال : « فالرجل بحكم تحلصه من تكاليف
الأمومة يواجه أمور المجتمع فترة أطول ، ويتبها لها بقواه الفكرية
جميعاً ، بينما تحتجز هذه التكاليف المرأة معظم أيامها... وللناحية
المالية صلة قوية بالقوامة ، فهو حق مقابل تكليف ، ينتهي في
حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجلوسين ومحيط
الحياة » (٢) .

ولا يجوز أن ننسى أن هنالك اختصاصاً بالمرأة يفضلها على
الرجال ، وقد يكون الحق الذي يقابل حق القوامة ، وربما يزيد
عليه . فإذا كان القرآن قد قرن الإحسان إلى الوالدين كليهما بعبادة
الله في أرفع ما كرم به الوالدان ، في قوله تعالى : « وقضى ربك
ألا تعبدوا إلا إياه ، وبالوالدين إحساناً . إما يبلغن عندك الكبر
أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما ، وقل لهما قولاً كريماً » (٣) ،

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٨ .

(٢) المدالة الاجتماعية في الاسلام (لسيد قطب) ٥٥ - ٥٩ .

(٣) سورة الإسراء ، الآيتان ٢٣ - ٢٤ .

فإن القرآن نفسه ما لبث أن خص المرأة في صورة الأم بأعظم تكريم وأسماء في قوله تعالى: «ووصينا الإنسان بوالديه : حملته أمه وهنأ على وهن ، وفصاله في عامين ، أن أشكر لي ولوالديك ، إليّ المصير » (١) .

إن المرأة التي تهب نفسها لحب كبير أو عمل عظيم ، وتتفانى في ذلك إلى حد المغالاة ، ترتفع إلى قمة لا يصل إليها الرجال . إنها تصنع الكرامة الإنسانية بمعناها الموحد الشامل ، ولكن عملها في ذلك كله تكليف لا تشريف .

سمير : لكن من العجيب أن النصوص الدينية لقاء ذلك كله أبت إلا أن تخص المرأة بمزية وتشريف ، لا بمثل قول النبي الكريم: « ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانن إلا لئيم » (٢) ، بل بمثل قوله ثلاث مرات: « إن الله يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب » (٣) ، وشبيه بهذا أن رجلاً جاء رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، من أحق الناس بصحبتي؟ قال: «أمك» . قال: ثم من؟ قال: «أمك» . قال: ثم من؟ قال: «أمك» . قال: ثم من؟ قال: «أبوك» (٤) . وجاء رجل آخر إلى النبي ﷺ وقال : أريد الجهاد في سبيل الله . فقال له النبي : «أمك حية» ؟ قال : نعم . قال : «الزم رجلكها فتسم الجنة» (٥) .

(١) سورة لقمان ، الآية ١٤ .

(٢) نداء للجلس اللطيف ، للإمام السيد محمد رشيد رضا ، ص ١٣٣ نقلاً عن سنن الترمذي .

(٣) المصدر نفسه ص ١١٨ .

(٤) رياض الصالحين (للنووي) ص ١٤٤ .

(٥) رواه الطبراني في معجمه .

الاستاذ: أجل ... هكذا كرم الإسلام المرأة أما ، فقد خصها بمنزلة لا يرقى إليها سواها ، حملت المسلمين على الاعتقاد بأن الجنة تجري تحت أقدامها .

أما تكريم المرأة وهي بنت لا تزال تحت وصاية أبيها أو أوليائها ، فقد بلغ فيه الإسلام أيضاً مبلغاً لا يضاهى : ظهر هذا الدين في قوم كانوا - كما رأينا - يتشاءمون بمولد الأنثى ، ويحملهم تشاؤمهم هذا على ارتكاب أبشع جريمة يندى لها جبين الإنسانية : ألا وهي جريمة وأد البنات نخافة الفقر والفضيحة والعار ...

كارولين : هل كان هذا الواد معروفاً في كل قبائل العرب الجاهليين ؟

الاستاذ: كان معروفاً في بعض القبائل ، كربيعة وكيندة وتيمم^(١) . وبعض الباحثين يرى أنه كان معروفاً في عامة قبائل العرب ، لكن يستعمله واحد ويتركه عشرة^(٢) .

ولقد جاء الإسلام بتهاليمه التي تفيض رحمة وحناناً، يحرم هذه الجريمة المنكرة ، ويقرع اللوائد أشد التقريع : « وإذا المؤودة سئلت . بأي ذنب قتلت ؟ »^(٣) ، ويعرض بسفه أولئك الحمقى الذين لم يستنكفوا عن جعل الملائكة إناثاً^(٤) وتسميتهم

(١) بلوغ الأرب ٢/٣ .

(٢) بلوغ الأرب أيضاً ٣/٤٣ . وفي «أسد الغابة» لابن الأثير ٢٢٠/٤ أن قيس بن عاصم المنقري قال للرسول الكريم : إني وأدت اثنتي عشرة بنتاً أو ثلاث عشرة بنتاً ، فأشار عليه رسول الله بإعتاق نسمة عن كل واحدة ! فهذا رجل واحد قد وأد من بناته ذلك العدد الوفير .

(٣) سورة التكويد ، الآيتان ٨ - ٩ .

(٤) في سورة النجم ، الآية ٢٧ : « إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ، وما لهم به من علم » .

هات الله^(١) ، مستأثرين بالبنين من دون الله ، فهل يفضل الله البنات على البنين ؟ أم شهدوا مولد الملائكة فعرفوا جنسهم ؟ أم افترؤا على الله كذباً وهم يعلمون ؟

سمير : من هنا كان طبيعياً أن يُطمئن الله الرائدین - خشية الفقر على أرزاقهم ، فيخاطبهم بقوله : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ، نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خطئاً كبيراً »^(٢) .

الاستاذ : وكان طبيعياً أيضاً أن يبايع الرسول الكريم النساء يوم فتح مكة «على ألا يقتلن أولادهن»^(٣) وأن يوصي الآباء خيراً بالبنات فيقول : « من كانت له أنثى فلم يثدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده عليها ، أدخله الله تعالى الجنة »^(٤) .

كارولين : لكنني أحسب الرسول الكريم - في حديثه هذا - يشير إلى تخصيص البنات بالحبّة والعاطفة وميل القلب فقط ...

الاستاذ : بل يكاد بإيجازه البليغ في هذا الحديث يشمل كل ألوان الإيثار ، ولا سيما في العطاء . ولأمر قال صلوات الله عليه : «ساووا بين أولادكم في العطية ، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء »^(٥) .

(١) في سورة الزخرف ، الآية ١٩ : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ، أشهدوا خلقهم ؟ » .

(٢) سورة الإسراء ، الآية ٣١ .

(٣) تاريخ الطبري ٣٢٨/٢ . وانظر سورة الممتحنة ، الآية ١٢ .

(٤) تيسير الوصول ٤٩/١ .

(٥) رواه الطبراني من طريق عبد الله بن مسعود ، كما في الجامع الصغير .

ولئن حرم العرب البنت من الميراث ، فقد جاء الإسلام يقرر لها حقها فريضة من الله ، لا يأكل منه شيئاً إلا باغ أثيم : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، مما قل منه أو كثر ، نصيباً مفروضاً » (١) .

ولما عضلوا (٢) بناتهم عن الزواج طمعاً في مال يفقدن به أنفسهن ، أو في إرثهن بعد الوفاة ، زجرهم القرآن زجراً شديداً : « يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهماً ، ولا تعضلوهن لتذهبن ببعض ما آتيتهن » (٣) .

ومن ذلك أنه أراد للبنت أن تقبل على الزواج برضاها كالرجل ، فلم يأذن لوليها أن يجبرها على الزواج بمن يريد هو حرصاً على مال وفير أو جاه رفيع . وفي الحديث الصحيح : « لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر » . قالوا : وما إذنها ؟ قال عليه السلام : « صماتها » (٤) . وجاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت : إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته ، فجعل النبي الأمر إليها ، فقالت : قد أجزت ما صنع أبي ، ولكن أردت أن أعلم النساء أنه ليس إلى الآباء شيء .

(١) سورة النساء ، الآية ٦ .

(٢) العضل : المنع .

(٣) سورة النساء ، الآية ١٨ .

(٤) رواه الشيخان ، وصماتها بعني سكرتها .

سمير : وقد تعلم الآباء من نظائر هذه الوصايا الحكيمة ألا يتدخلوا
في مهور بناتهم ، فإن صدقاتهن نحلة لمن وحق خالص :
« وآتيتن إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً » (١) .

كارولين : إن التحديات التي تجابه بها المرأة المسماة ليست في النظر
إليها أمماً أو بنتاً ، ولكنها في معاملتها وهي زوجة تبني
البيت السعيد .

الاستاذ : سنعالج هذه التحديات في ندوتنا التالية . فإلى اللقاء .

(١) سورة النساء ، الآية ٢٠ .

الفصل الثامن عشر

المرأة المسلمة تزد على تحديات العصر (١)

الاستاذ : بعد كل الذي أوضحناه في ندوتنا السابقة لا مجال للنقاش حول تكريم الإسلام للمرأة بنتاً وأماً ، ولا مجال للتردد في أن المرأة كائن بشري كامل قبل أن تكون أنثى في نصوص الشريعة وأحكامها، بيد أن التحديات التي تواجهها المرأة المسلمة تكاد تنحصر في معاملتها وهي زوجة تبني البيت السعيد ، كما عبّرت بالأمس يا كارولين . وفي اعتقادي أن تضخيم معضلات المرأة في حياتها الزوجية يتركز أساساً على الخلط بين الفث والسمن، وبين النظرية والتطبيق، ما دام جوهر الدين يختفي في مجتمعنا وراء التقاليد .

كارولين : لا ريب في أن جوهر الدين يختفي إلى حد بعيد وراء التقاليد، ولكن كثرات من صديقاتي المسلمات المتمسكات بإسلامهن يعترفن بأن نصوص الدين الصحيحة قبل أن تجدها التقاليد هي التي وضعت على الزوجات من القيود ما لم تضع مثله على الأزواج، حتى لكأن القوانين المكتوبة مسؤولة مع التقاليد أو قبلها عما ترمى به المرأة المسلمة اليوم من التخلف والعجز عن مواكبة الحياة : فاختيار الزوج، واتخاذ المرأة أداة للاستمتاع ، أو أداة لإنجاب الأطفال في أحسن

الأحوال، وحل عقدة الزواج، والخروج لطلب العلم بجميع مراحلها، وللعمل المنتج في الميدان الاقتصادي ، وللنشاط الثقافي في المجال الاجتماعي ، كلها بحسب الظاهر حقوق للرجال من دون النساء ، فضلاً عما في إمكان تعدد الزوجات من مساس بكرامة المرأة ، وهدم لكيان الأسرة ، وإفساد للحياة الزوجية ...

الاستاذ : اسمحي لي يا آنستي أن أُشيد بتعبيرك الدقيق . لقد استرعى انتباهي قولك : «بحسب الظاهر» ... أجل، مَنْ حكم على الإسلام استناداً إلى تصرفات المسلمين ظنّ أن ما ذكرته كله حقوق للرجال من دون النساء ، تبعاً للظاهر الذي لا يعرف سواه ، ومن جهل شيئاً عاداه . لذلك أرى لزماً عليّ ألا أجيب عن النقاط التي أثارها إلا بعد أن أوكد لك تأكيداً قاطعاً أن الزواج في الإسلام عقد مدني بين إرادتين حرتين ، وليس سرّاً مقدساً تنتفي معه إرادة كلا الزوجين .

إن القرآن يسمي عقد الزواج «ميثاقاً غليظاً» تأخذه النساء من الرجال ، ويضعن فيه ما يردن من الشروط كما تفعل الأطراف المتعاقدة في أي اتفاق . إن هذا واضح في قوله تعالى: « وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً » (١) . وليس الفكك من هذا الميثاق بالأمر الميسور ما دام في نظر الشريعة عقداً مؤبداً يرتبط به الزوجان في مودة ورحمة وحنان: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (٢) .

(١) سورة النساء ، الآية ٢١ .

(٢) سورة الروم ، الآية ٢١ .

والإسلام لا يستنكف عن الاعتراف بحق الإنسان ، ذكرأ كان
أو أنثى، في تلبية دواعي الفطرة بالتقاء الروحين والتصاق البدنين
عن طريق عقد الزواج ، مصداقاً لقول الرسول الكريم : « لم يُرَ
للمتحابين مثل النكاح » (١) .

سهيير الحكمة إذاً من ترغيب الشرع في تلاقي الخطيبين ومعرفة أحدهما
للآخر هي إتمام عقد الزواج في انسجام كامل ووفاق مؤكد ؟

الاستاذ : أجل ، تلك هي الحكمة من اللقاء والتعارف بينهما ، ورؤية
كل منهما للآخر . إن لكل منهما إرادته الحرة ، وشخصيته المستقلة ،
وأسلوبه الخاص في النظر إلى أشياء معينة في الحياة ، فلا بد لهما
من بناء حياتهما الزوجية على أسس راسخة تكفل لها الاستقرار
والاستمرار .

وفي السيرة النبوية أن رجلاً أقبل على رسول الله يقول :
سأتزوج فلانة من الأنصار . قال عليه السلام : « هل رأيتهما ؟ »
قال : لا . قال : « اذهب فانظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدم
بينكما » (٢) . والمراد أن تعارفكما جدير بأن يربط بينكما برباط
متين وثيق .

ولولا اختفاء جوهر الدين وراء التقاليد لما أجبر الولي، أباً كان
أو قريباً، الفتاة البكر الراشدة على الزواج بمن لا تحب ولا تريد:
ففي ندوتنا السابقة أوضحنا عرضاً - خلال إشارتنا إلى مكانة البنت
في الأسرة المسلمة - أن الشرع يقرر للفتاة حقها في الزواج برضاها

(١) انظر روضة المحبين (لابن قيم الجوزية) ص ٢٢٨ . وقد ذكر السيوطي هذا الحديث
في « جامعهم » وقال : رواه ابن ماجه والحاكم .
(٢) النظم الاسلامية ص ٤٤٧ .

كالرجل سواء بسواء . لقد كان من حق الفتاة ، وسيظل من حقها أيضاً ، أن تختار زوجها لولا خضوعها للأسرة الواسعة الكبرى في مجتمعاتنا المتخلفة التي تجهل روح الشريعة الغراء . وعلى ذلك ، ليس صحيحاً أن اختيار الزوج هو حق خالص للرجل ، بل هو من حقوق كلا الجنسين على حد سواء .

كارولين : اقتنعت بهذا الإيضاح ، وسأقول لصديقتي المسلمات وغير المسلمات أيضاً : إن اختيار الزوج ليس بيد الرجل وحده ، ولكني الآن أتساءل : أصبح أن المرأة في الزواج الإسلامي ليست أكثر من أداة متعة للرجل ، وأن الاستمتاع الجنسي هو الغرض الأوحد ، أو الأهم ، من أغراض النكاح ؟

الاستاذ : أبدأ ، أبدأ ، هذا غير صحيح ، وسببه الوحيد هو شروح بعض الفقهاء الذين لم يحسنوا فهم فلسفة الزواج وصراحة الإسلام الجنسية في بناء الحياة الزوجية . ولنأخذ مثلاً على ذلك لفظ « الباءة » في حديث الرسول : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج »^(١) ، فقد أساء بعض الفقهاء فهمه حين عدّوه اسماً من أسماء الاتصال الجنسي ، مع أن مدلول « الباءة » في لسان العرب يرمز إلى جميع مؤن النكاح ، فتدخل فيه الصحة الجيدة ، والعمل النشط ، والمال الكافي ، والاستعداد الكامل لإنجاب النسل وتكوين بيت مثالي وخلية اجتماعية صالحة .

وفوق ذلك ، وقع بعض الفقهاء في خطأ مذهل وهم يشرحون حديث « الباءة » هذا : فمع أن لفظ « الشباب » في مطلع الحديث اسم جنس يدخل فيه الإناث مع الذكور جريباً على قاعدة العرب

(١) حديث مشهور في كتب الصحاح .

في التغليب ، توهم نفر من أولئك الفقهاء أن حق الاستمتاع عن طريق الاتصال الجنسي في النكاح معترف به في الحديث صراحة للرجل ، ويوشك أن يكون مقصوداً عليه . أما المرأة فمن حقها - على رأي بعضهم - أن تطالب بالاتصال الجنسي مرة واحدة في العمر ، وعلى الرجل - في رأي بعضهم الآخر - ألا يغفل عن هذا الأمر كل أربعة أشهر مرة ، قياساً على أن المولي - وهو الذي يحلف ألا يقارب زوجته - يتربص أربعة أشهر ، كما في قوله تعالى : « الذين يؤولون من نسائهم تربص أربعة أشهر » (١) .

وكان ابن القيم أقرب إلى صراحة الإسلام في معالجة هذه الشؤون الجنسية ، حين فند كلا الرأيين والآراء العجيبة المشابهة لهما ، وأكد أن في بعضها مجافاة لما ثبت من النصوص وأن في بعضها الآخر قياساً مع الفارق ، ورأى أن إشباع الرغبة الجنسية لدى المرأة حق من حقوقها الطبيعية ، فعلى الرجل أن يلبي رغبتها في هذا الصدد « كما ينفق عليها ويكسوها ويعاشرها بالمعروف ، بل هذا عمدة المعاشرة ومقصودها » (٢) .

سهيبر : استوقفتني هنا عبارة ابن القيم الأخيرة « بل هذا عمدة المعاشرة ومقصودها » . فإذا كان من خلالها يعارض أن تكون المرأة أداة متعة للرجل ، وينفي أن يكون الاستمتاع الجنسي حقاً للزوج وحده ، ويثبت صراحة للزوجة حقها في أصل هذا الاستمتاع (٣) ، فإنه من خلال هذه العبارة نفسها يوشك أن يعترف بأن الغرض الجنسي هو لدى الزوجين كليهما ، كما عبّرت كارولين ، أهم أغراض

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٦ .

(٢) روضة المحبين ص ٢٣٥ .

(٣) قارن بشرح سنن الترمذي (لابن العربي المالكي) ٧٧/٢ .

النكاح . وهذا في رأيي باطل أيضاً ، لا تؤيده الوقائع ولا النصوص .

الاستاذ : بل النصوص والأحكام الشرعية تؤيد خلاف هذا الرأي ، وذلك ما كنت على ومثك تبيانه لو أنك لم تقاطعني ... إن دفع شهوة الرجل بغشيان المرأة ودفع شهوة المرأة بصبوة الرجل إليها لا يفسران كل شيء في كمال الحياة الزوجية وجمالها وسعادتها . وإنما وُضع النكاح في الأصل لإنجاب الذرية وإبقاء الجنس الآدمي ، ولم 'تُخلق الشهوة الجنسية إلا لتكون باعثة مستحثة على اقتناص الولد «كالتلطف بالطير في بث الحب» الذي يشتهي ليساق إلى الشبكة ، وكانت القدرة الإلهية - كما قال حجة الإسلام الغزالي - غير قاصرة عن اختراع الأشخاص ابتداء من غير حراثة وازدواج ، ولكن الحكمة اقتضت ترتيب المسببات على الأسباب مع الاستغناء عنها إظهاراً للقدرة ، وإتماماً لمعجائب الصنعة ، وتحقيقاً لما سبقت به المشيئة ، وحققت به الكلمة ، وجرى به القلم » (١) .

كارولين : إنني أستخلص من كلامك أن الاستمتاع الجنسي ليس الغرض الأوحد ، ولا الأهم ، من أغراض النكاح ، وأن المرأة ليست أداة متعة للرجل ، ولكنها مع ذلك أداة لشيء آخر : إنها أداة لإنجاب الأطفال ... إنها أداة في جميع الأحوال .

الاستاذ : بل هي شريكة الرجل في إنجاب الأطفال ، مثلاً تشاركه بشخصيتها المستقلة وإرادتها الحرة وإنسانيتها الكاملة في كل شأن من شؤون الحياة ، حتى في تحديد النسل بدلاً من كثرة الإنجاب . وإنما المقصود من جوابي السابق أنه لا يجوز للزوجين ، أحدهما

(١) إحياء علوم الدين (لـ الغزالي) ٢٥/٢ .

أو كليهما ، أن ينظروا إلى الشهوة الجنسية - ما دامت تؤدي إلى إبقاء النوع البشري - نظرة ازدراء واشمئزاز، لأن في ذلك جنابة على مقصود الفطرة، وإعراضاً عن الحراثة، وتعطيلاً لوسائلها وآلاتها. ولهذا خاطب القرآن الأزواج واصفاً لهم نساءهم في قوله: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنثى شتم»^(١)، فعهد إلى الذكور بإخراج البذور، وعهد إلى الإناث بالتمكين من الحرث. وأنشأ النبي يصرح بحكمة الله في خلق الذكر والأنثى داعياً إلى مثل ما دعت إليه الرسل من العناية بالتناسل والتكاثر في قوله: «تتاكحوا تناسلوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة» ، وقوله: «تزوجوا الولود الودود»^(٢). وعلى هذا يصبح إنجاب الذرية وظيفة مشتركة بين الزوجين، ولا تكون الزوجة وحدها أداة للإنجاب، كما أنها لم تكن أصلاً أداة للإمتاع...

سهير : لقد أنبأتنا آنفأ بشيء طريف: وهو أن الزوجة تشارك زوجها في ضبط النسل وتحديد الذرية برغم حث الشرع على إنجاب الأطفال. وربما جاز لمثلي أن يستنتج من ذلك أمرين: أحدهما أن الشرع يبيح تحديد النسل في بعض الأحوال، والآخر أن الزوج لا ينفرد وحده بتنظيم النسل وتحديد حجم العائلة وعدد أفرادها.

الاستاذ : كلا الأمرين صحيح ومقبول في نظر الشرع: فكثيرة هي النصوص الصحيحة الدالة على أن بعض الصحابة في حياة النبي ﷺ كانوا يلجؤون إلى العزل تحامياً للنسل، والمقصود بذلك عزل الرجل ماءه عند الاتصال الجنسي عن موضع الحرث من زوجته. لقد أكد

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٣ .

(٢) قارن مسند أحمد ٨٦/١ بصحيح البخاري ، كتاب التفسير ، باب ٣٩ .

الصحابي جابر بن عبد الله الأنصاري أن الصحابة « كانوا يعزلون على عهد النبي ﷺ والقرآن ينزل ». وعلّق سفيان أحد رواة الحديث على عبارة « والقرآن ينزل » بقوله: « لو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن »^(١). بل بلغ يجابر اطمئنانه إلى إباحة العزل حداً جعله يقول بقوة في حديث آخر له: « كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك نبي الله فلم ينهنا »^(٢)، فهو يلاحظ أن النبي لم ينههم عن العزل رغم علمه بما كانوا يفعلون.

هذا من نحو. ومن نحو آخر صرح الفقهاء وأهل الحديث بأنه يجب على الرجل أن يستأذن زوجته في العزل، وما يشبهه من وسائل منع الحمل، فإن رفضت لم يكن له أن يؤذيها باستكراهاها على ما تأباه، ولم يكن له أن يجرح شعورها أو يكبح رغبتها الجنسية الطبيعية، تبعاً للقاعدة التي أوضحناها من وجوب ارتواء المرأة جنسياً مثلاً تؤمّن لها حاجاتها من الكسوة والطعام وحسن العشرة سواء^(٣).

كارولين: إذا كان الشرع في بعض الأحوال يبيح العزل تحامياً للنسل، ويشترط إذن المرأة في تنظيم العائلة وتحديد حجمها، فمن المنطقي ألا يتشدد في الإجهاض إذا رغبت فيه المرأة واتفق الزوجان عليه. فهل تتسامح الشريعة في هذا الأمر أيضاً؟

(١) قارن بصحيح البخاري ٣٣/٧ (المطبعة الخيرية، الحشّاب سنة ١٣٢٠ هـ) وسنن ابن ماجه ٦٢٠/١ رقم الحديث ١٩٢٧ (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العربية ١٣٧٣ هـ) وسنن الترمذي ٧٤/٥. والكل من رواية جابر، وقد علّق الترمذي على هذه الرواية بقوله: « حديث جابر حديث حسن صحيح، وقد روي عنه من غير وجه ».

(٢) صحيح مسلم (بشرح النووي) ١٤/١٠ مطبعة محمود توفيق.

(٣) قارن زاد المعاد ٢٣/٤ بتنوير الحوالك ١٠٩/٢ - ١١٠ وسنن الترمذي ٧٤/٥.

الاستاذ : لا تتسامح الشريعة إلا فيما لا ضرر فيه . ولئن راعت ظروفًا معينة أباحت بها العزل من غير تشجيع عليه ، كما نبيح اليوم من غير تشجيع استعمال بعض الوسائل المؤدية إلى منع الحمل بعدم استشارة الطبيب لتجنب كل مضرة صحية ، فإنها ترفض ونحن أيضاً نرفض معها الإجهاض بصورة مبدئية، ونعدّه كالوآد جريمة أو جناية، إلا عند الضرورات القصوى التي يستشار فيها الطبيب أيضاً، ولذلك قال حجة الإسلام الغزالي في معرض حديثه عن العزل: «وليس هذا كالإجهاض والوآد، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب ، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة . وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش ، وإن 'نفخ' فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً . ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حياً » (١) . أما الضرورات القصوى التي قد يباح فيها الإجهاض بعد استشارة الطبيب فلها عند العلماء المعاصرين تفصيلات فقهية عرضنا لها في بعض المناسبات، ولا مجال لتوضيحها الآن (٢) .

والمهم أولاً وآخرأ أن إرادة المرأة كما تدخل في إتمام عقد الزواج ، وفي إكثار النسل ، تدخل أيضاً في تحديد حجم العائلة وتحامي النسل سواء بسواء .

(١) إحياء علوم الدين (للغزالي) ٥٣/٢ .

(٢) عرضنا لهذه التفصيلات أكثر من مرة في بعض المجلات والدوريات في لبنان ، منها مجلة «الحوادث» في فبراير ١٩٧٠ ومجلة Magazine الفرنسية في نوفمبر ١٩٧٧ ، فتراجع في مواضعها .

سمير : وتدخل إرادة المرأة في حل عقدة الزواج أيضاً ، فليس حل هذه العقدة في يد الرجل وحده كما يتوهم الذين لم يطلعوا اطلاعاً كافياً على شريعة الإسلام .

الاستاذ صدقت يا سмир: فمن الناحية المبدئية لا يبيح الإسلام حل عقدة الزواج بالطلاق أو التفريق إلا بشروط محددة وعند الضرورة القصوى ، لأنه يريد للحياة الزوجية أن تظل مستقرة متوازنة ، ولا سيما بعد إنجاب الأطفال ، ليعمل الزوجان على تربية أولادهما تربية مثالية تحقق لهم التوازن النفسي في مجتمع صالح رشيد . وهو من أجل ذلك يهيب أولاً بالرجال إلى القيام بواجبهم في حسن العشرة وإلى تذكر ما نُخصت به النساء من الخير والجمال ، قبل أن يفكروا بحل عقدة الزواج التي تربطهم بهن: « وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً »^(١) . ولأن الزوج لا ينفرد وحده بحل عقدة الزواج بُغض إلى كلا الزوجين الطلاق في مثل قول الرسول: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»^(٢) ، وقوله : « تزوجوا ولا تطلقوا ، فإن الله لا يحب الذواقين ولا الذواقات »^(٣) . والنهي عن الطلاق أو حل عقدة الزواج عام ومطلق يشمل النساء مع الرجال ، بقرينة عطفه الذواقات على الذواقين ، وما ذلك إلا لأن المرأة تستطيع هي أيضاً أن تحل عقدة الزواج حين تشاء إذا اشترطت في العقد أن تكون عصمتها بيدها ، وبالتراضي مع الزوج في نظام الخالعة ،

(١) سورة النساء ، الآية ١٩ .

(٢) سنن ابن ماجه ٣١٨/١ .

(٣) كشف الخفاء ٢٥١/١ وقارن بالمقاصد الحسنة ص ٥٠١ .

وفي إبداء رغبتها بالتفريق إذا أقامت البيئة على تقصير الزوج في حقوقها أو حقوق البيت الذي بنياء معاً .

كارولين : إني أسمع للمرة الأولى أشياء رائعة ما كنت أعرفها ولا خطرت ببالي . وأظن كثيرات من صديقاتي المسلمات وغير المسلمات يجهنها جهلاً تاماً . هلا أوضحت لي هذا كله بمزيد من التفصيل لأنقله إلى الجميع بكثير من الإعجاب ؟

الاستاذ : إن الأمر في منتهى البساطة يا كارولين . ما دام الزواج في الإسلام عقداً بين إرادتين حرتين ، فمن اليسير أن تضع المرأة فيه من الشروط ما يحفظ حقوقها ، ويصون كرامتها ، ويحول دون تعرض بيت الزوجية للتفسيخ والانفصام ، تحت رحمة الغرائز والأهواء . إن لها في بداية العقد أن تشترط أن تكون عصمتها بيدها ، فتذكر صراحة في أحد بنود العقد أنها تطلق نفسها مرة واحدة أو أكثر ، أو تسجل صراحة في بند آخر أي حق معترف به لها تخشى أن يضيعه عليها زوجها أو عائلة زوجها أو تحرمها منه العادات والتقاليد . وقد ينوب عنها في تسجيل تلك البنود وكيلها أو ولي أمرها أو أي شخص آخر يحفظ حقوقها بموافقتها ورضاها^(١) . وإذا أقرت لها الشريعة بمبادرتها الشخصية في بداية العقد ، ثم تهاونت هي في حفظ حقوقها خوفاً من سطوة العائلة أو تحكم المجتمع أو سيطرة التقاليد ، فهي وحدها المسؤولة عن النتائج الوخيمة التي تنتهي إليها ، وهي وحدها المقصرة في حق نفسها .

هذه هي الصورة الأولى التي يتضح منها بجلاء أن المرأة تملك كالرجل حل عقدة الزواج إذا اشترطت في بنود العقد أن تكون

Cf. Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, II, 445.

(١)

عصمتها بيدها . أما الصورة الثانية ففي نظام « الخلع أو الخالعة » الذي ينهي الحياة الزوجية بالتراضي بين الزوجين ، سواء أطلبت المرأة ذلك أولاً أم كان الزوج هو البادئ له أو الراغب فيه . وحينئذ يتفق الزوجان على شروط محددة للانفصال تحافظ بها الزوجة على حقوقها وتحرر بها نفسها من قيود زواج غير موفق وغير سعيد . وفي هذا يقول تعالى : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » (١) .

سمير : ألاحظ أن في قوله تعالى : « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » إشارة إلى ما قد تنتهي إليه الحياة الزوجية من كره متبادل بين الزوجين لا يتيح لهما أن يراعي حدود الله في السلوك اللائق بالمؤمنين .

الاستاذ : يدل على صواب ما لاحظته أول خلع كان في الإسلام ، وقد روى عبدالله بن عباس أنه كان بين أخت عبدالله بن أبي وزوجها ، فقد أقبلت هذه السيدة على رسول الله ﷺ لتقول له : يا رسول الله ، لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً... إني رفعت جانب الخباء فرأيت أنه أقبل في عدة ، فإذا هو أشدهم سواداً ، وأقصرهم قامة ، وأقبحهم وجهاً . قال زوجها : يا رسول الله ، إني أعطيتها أفضل مالي ، حديقة ، فإن ردت عليّ حديقتي ؟ ! قال صلوات الله عليه : « ما تقولين » ؟ قالت : نعم ، وإن شاء زدت . ففرق الرسول الكريم بينهما (٢) .

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٩ .

(٢) رواه الحاكم في المستدرک ٢/٢١٠-٢١١ من طريق عكرمة عن ابن عباس ، وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد » . وقارن بتفسير الطبري ٥٥٢/٤ .

ولا يفوتني هنا أن أنبه إلى أن العوض المالي الذي تفتدي به المرأة نفسها في نظام المخالعة يقدّر بقدره ، وإن كان أكثر الفقهاء على أنه لا يحق للزوج أن يأخذ من زوجته أكثر مما أعطاه^(١) ، مصداقاً لقوله تعالى : « فلا تأخذوا منه شيئاً ، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ؟ وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض ، وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً » ؟^(٢) .

وأرد أن أنبه أيضاً إلى شيء آخر : وهو أن نظام المخالعة — على إباحته للزوجة وتمكينها من اللجوء إليه إذا ساءت الحال بينها وبين زوجها — هو شكل من أشكال الطلاق ، فهو مثله من أبغض الحلال إلى الله ، ولذلك صرح الفقهاء بأنه مكروه ، « لما فيه من قطع النكاح الذي هو مطلوب الشرع »^(٣) ، وكانوا أكثر تشدداً فيه إذا خالعت المرأة زوجها والحال عامرة ، والأخلاق ملتزمة^(٤) ، لمجرد أنها في الوقت نفسه على علاقة بسواه ، أو أنها تريد فقط أن تلي نداء الغريزة بزواج جديد !! وإنما أبيع هو وسائر صور الفسخ والطلاق والتفريق ، رغبة في إيجاد حل حاسم لما استشرى بين الزوجين من أسباب النزاع والشقاق . فإذا رضي كلاهما بحل عقدة الزواج — بعد تشدد الشرع واحتياطه — لم يسع أحداً إلا أن يسلم بالأمر الواقع ثم يرتل قول الله : « وإن يتفرقا يُغْنِ الله كلا من سَعَتَيْهِ ، وكان الله واسعاً حكيماً »^(٥) .

(١) انظر أحكام القرآن (للجصاص) ٤٨٤/١ .

(٢) سورة النساء ، الآيتان ٢٠-٢١ .

(٣) مغني المحتاج ٢٦٣/٣ .

(٤) المغني ١٧٥/٨ .

(٥) سورة النساء ، الآية ١٣٠ .

كارولين : أعترف بأن هذا كله رائع حقاً . وقد بت الآن أفهم لماذا حرصت في مستهل حديثك على القول : من جهل شيئاً عاداه . وإني متلهفة لمعرفة البقية : أعني الأحوال الأخرى التي تبدي المرأة فيها رغبتها بإنهاء الحياة الزوجية إذا أقامت البيّنة على تقصير الزوج في حقوقها ، أو كما قلت أيضاً « في حقوق البيت الذي بنيناه معاً » .

الاستاذ : المساواة كاملة بين الزوجين في هذه القضية ، فلكل منهما أن يطلب التفريق في ظروف معينة فصّلتها كتب الفقه في عبارات متشابهة في معظم المذاهب الإسلامية . وتجنباً للإسهاب والتطويل أحيلك على سبيل المثال على المادة ٣٣٧ من قانون تنظيم القضاء الشرعي في لبنان ، وهذا نصها : « لكل من الزوجين أن يطلب التفريق بسبب الضرر الناشئ عن الشقاق أو سوء العشرة كالضرب والسب والإكراه على محرم أو تعاطي محرم » ^(١) .

ويترتب على تطبيق هذه المادة المستلزمة من روح الشريعة ونصوصها عدة حقوق للزوجة تعود عليها بالخير دائماً: فمؤداها العملي أن المرأة لو أقامت البيّنة على أن الشقاق مستمر بينها وبين زوجها، أو أن زوجها يسيء عشرتها أو يسبها أو ينتقص من كرامتها أو يسخر من عائلتها أو أصدقائها أو يكرهها على فعل محرم، أو أنه سكير أو يلعب القمار أو يصاحب غيرها علناً أو يقصر في نفقتها أو نفقة أولادها ، فلها في هذه الأحوال كلها أن تطلب التفريق وحل عقدة الزواج .

والأطراف من هذا كله أن الزوجة لا تعطي زوجها شيئاً إذا تم

(١) انظر الفصل العاشر من القانون المذكور ، في التحكيم في دعاوى التفريق .

الفراق بينهما ، ولكن الزوج ملزم باعطائها جميع حقوقها من مهر وسواه إذا طلقها إلا إذا طابت نفسها بالتنازل عن شيء من ذلك بمحض إرادتها ، وهو ملزم أيضاً بالنفقة على مطلقتها حتى تنقضي عدتها . وإذا مات زوجها قبل إعطائها حقوقها فعلى ورثته ألا يوزعوا التركة إلا بعد رد حقوقها إليها ، لأنها بمثابة دين لا بد من أدائه إليها .

سمير : من المؤسف أن كثيرات من المسلمات ، حتى المثقفات منهن ، يجهلن هذه القضايا كلها ، كما يجهلن أيضاً أن شريعة الإسلام ترغب رغبة واضحة في تضييق فرص التفريق والطلاق ، سواء أعمل لها النساء أم الرجال .

الاستاذ : أجل ، إن الصحيح من نصوص الشريعة على أن الأصل في الطلاق هو الحظر إلا لحاجة ^(١) ، لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية ^(٢) ، وأن الطلاق لا يقع إلا بنية ^(٣) . وما يراه الفقهاء من وقوع طلاق الهازل ^(٤) مبني على أساس واهٍ من حديث مختلق موضوع ^(٥) . والحق أن لا طلاق من الهازل ، ولا من السكران ، ولا المكره ^(٦) ،

(١) ابن الهمام في فتح القدير ٢٢/٣ .

(٢) قارن الجوهرة ٣١/٢ بفتح القدير ٢١/٣ وابن عابدين ٤٢٧/٢ .

(٣) كما في حديث ابن عباس : « لا طلاق إلا عن وطء » والمراد بالوطء : القصد .

(٤) وهو الحديث المنسوب إلى رسول الله : « ثلاث جدهن جد ، وهزلهن جد : النكاح ، والطلاق ، والرجعة » وانظر كشف الحفاء ٣٢٦/١ .

(٥) ابن حزم في المحلى ٢٠٤/١٠ تعقب حديث الهازل والأحاديث التي في معناه ، ثم قال : « إنها أخبار موضوعة » . وقارن بجواهر الكلام ٢٧٤/٥ ومواهب الجليل ٤٤/٣ .

(٦) في فتح الباري ٣٢٠/٩ عن ابن عباس : « طلاق السكران والمستكره ليس بإجازة » .

ولا الغضببان (١) ، ولا المدهوش ، فضلاً على المعتوه والسفيه والمجنون (٢) .

وتضييقاً لفرص الطلاق ، ينصح القرآن عند حصول النفور والشقاق بتهدئة الخواطر ، وإصلاح الحال ، وتعيين حكمين : أحدهما من جانب الزوج ، والآخر من جانب الزوجة ، لإيجاد الخرج المناسب للجميع ، كما قال تعالى : « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ، إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما ، إن الله كان عليماً خبيراً » (٣) .

كارولين : كل هذا جميل . ولكن ، ما العمل إذا كان الزوج أنانياً ، وظل يعتقد أنه وحده ينفرد بحل عقدة الزواج ، ومضى على هواه يسيء استعمال حقه في الطلاق ؟

الاستاذ : إن الطلاق مقيد بما شرع له (٤) ، فإذا تعسف الرجل باستعمال حقه فيه حُكم عليه بالتعويض على مطلّقه بما سماه الإسلام « متعة » ، وهي مبلغ من المال يدفعه الزوج لمطلّقه تعويضاً على ما نالها من بؤس وفاقة بطلاقه إياها (٥) . ودليل وجوبها قوله تعالى : « والمطلقات متاع بالمعروف ، حقاً على المتقين » (٦) ، وقوله : « ومتسّعوهن » ،

(١) لقوله عليه السلام : « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق » والإغلاق : الغضب ، لأنه يغلق على الغضببان باب القصد . اعلام الموقعين ٦٤/٣ .

(٢) حاشية ابن عابدين ٤٢٨/٢ .

(٣) سورة النساء ، الآية ٣٥ .

(٤) مدى استعمال حقوق الزوجية (للدكتور السيد مصطفى السعيد) ص ٢٣٠ .

(٥) تفسير المنار ٤٣٠/٢ . وقارن بالحلي ٢٤٥/١٠ . وعبارة ابن حزم في « المحلى » : « ويخبره الحاكم على ذلك ، أحب أم كره » .

(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٤١ .

على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ، متاعاً بالمعروف ، حقاً
على المحسنين » (١) .

والخلاصة أن سبب الطلاق - كما أوضح ابن الهمام - « الحاجة
إلى الخلاص عند تباين الأخلاق، وعروض البغضاء الموجبة عدم إقامة
حدود الله وشرعه » (٢) ، وأن الطلاق - كما قال ابن عابدين (٣) -
« إذا كان بلا سبب أصلاً لم يكن فيه حاجة إلى الخلاص ، بل
يكون حمقاً ، وسفاهة رأي... فحيث تجرّد عن الحاجة المبيحة له
شرعاً يبقى على أصله من الخطر » ، ولهذا قال تعالى: «فإن أظعنكم
فلا تبغوا عليهن سبيلاً » أي لا تطلبوا الفراق !

وهكذا يبعد الإسلام ما استطاع عن البيت السعيد شبح الطلاق !

كارولين : أجل ، أجل ، هكذا يُبعد الإسلام شبح الطلاق ، وليته أيضاً
يبعد عن البيت السعيد شبحاً آخر : تعدد الزوجات !!!

الاستاذ : سترين في ندوة الغد أنه يبعد ما استطاع شبح تعدد
الزوجات ...

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٣٦ .

(٢) فتح القدير ٢١/٣ .

(٣) حاشية ابن عابدين ٤٢٧/٢ .

الفصل التاسع عشر

المرأة المسلمة ترد أيضا على تجديدات العصر (٢)

الاستاذ: كما أن الإسلام لا يرخص بالطلاق إلا إذا دعت إليه حاجة قصوى حين تسمي الحياة الزوجية جحيماً لا يطاق ، لا يبيح تعدد الزوجات إلا بشروط معينة حددها أوضح التحديد .
وأهم ما يجب أن نعرفه عن نظام التعدد أنه رخصة مقيدة بشرطين صريحين أحدهما : العدل ، كما قال تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة »^(١) ، والآخر: القدرة على الإنفاق، لقوله تعالى في ختام آية التعدد : « ذلك أدنى ألا تعولوا » ، والمراد : ألا تكثر عيالك ، كما قال الإمام الشافعي^(٢) .

فمن آنس من نفسه الجور ، وخاف ألا يعدل ، فعليه بصريح القرآن أن يقتصر على زوجة واحدة ، امتثالاً لأمر الله ، واكتفاء بالأصل الذي تقضي به الفطرة السليمة .

(١) سورة النساء ، الآية ٢ .

(٢) قارن معاني القرآن (الفراء) ٢٥٣/١-٢٥٥ بتفسير الكشاف (الزخشري) ٣٥٩/١-٣٦١ . وقد احتج القرطبي في (أحكام القرآن ٢٠/٥-٢٢) ببعض الشواهد على صواب هذا التأويل وفصاحته . وانظر أيضاً البيهقي في (أحكام القرآن) ص ٢٦٠ .

ومن خاف العجز عن تحمل النفقة على أسرته المتضخمة بالتعدد، فعليه أيضاً أن يكتفي بالزوجة الواحدة، فقد مضى جمهور المفسرين على تفسير العدل بالتسوية بين الزوجات في النفقة وحسن العشرة^(١).

سمير : العدل بين الزوجات لا يمكن إذاً أن يكون في الحبة القلبية...

الاستاذ : أبدأ ، لا يمكن أن يكون العدل المطلوب بينهن في الحبة القلبية ، لأنها أمر غير مستطاع ، والله تعالى يقول : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »^(٢) ، وإنما هو - كما قال الجصاص - العدل الظاهر بينهن بالمساواة في الإنفاق والمساواة في المعاملة والتكريم^(٣) . ولذلك فسروا العدل بالحبّة والميل القلبي في قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » ، فلا تملوا كل الميل فتذرّوها كالمعلقة^(٤) .

ويلاحظ هنا أن الله لم يَنهَ عن مجرد الميل ، فالبشر بحكم الخليفة لا يملكون ميل قلوبهم إلى بعض دون بعض ، وإنما نهى عن « كل » الميل ، وفي ذلك إيحاء بأن « بعض » الميل الطبيعي لا إثم فيه^(٥).

كارولين : لكن شبح تعدد الزوجات لا يزال ينذر الحياة الزوجية بشر مستطير ، ولو كان التعدد رخصة مقيدة بشرطَي العدل والقدرة

(١) أحكام القرآن (للقرطبي) ٢٠/٥ - ٢٢ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ .

(٣) ذكره العلامة محمد أبو زهرة في (الأحوال الشخصية) ص ٨٥ .

(٤) سورة النساء ، الآية ١٢٩ . وقارن بالزغشري (الكشاف) ١٤٣/١ . وكان الرسول صلوات الله عليه يقول : « اللهم هذا قسمي فيما أملك » يعني الحبة ، لأن عائشة رضي الله عنها كانت أحب إليه .

(٥) قارن بأحكام القرآن (للقرطبي) ٤٠٧/٥ - ٤٠٨ .

على الإنفاق . وإن هذا الشبح الخيف ليقلل عند إجراء عقد الزواج من القيمة الفعلية لاشتراط موافقة المرأة ورضاها .

الاستاذ : ألاحظ يا كارولين أنك نسيتِ أهم ما ذكرناه في الندوة السابقة عن عقد الزواج في الإسلام ... نسيتِ مثلاً أنه عقد مدني بين إرادتين حرتين ، وشخصيتين كاملتين مستقلتين كل الاستقلال ، وأن المرأة في هذا العقد أن تضع من الشروط ما يحول دون المساس بكرامتها ، فمن حقها إذا شاءت عند إجراء العقد أن تشترط على زوجها ألا يتزوج عليها ، مثلاً رأينا أن من حقها أن تشترط أن تكون عصمتها بيدها ، فتطلق نفسها وفاقاً للبنود المتفق عليها . لكن المرأة المسلمة ، برغم هذه الحقوق التي تتمتع بها إذا هي شاءت ، تستطيع أيضاً بإرادتها أن ترفضها برمتها ، فلها أن تختار الرفض أو القبول ، رفض التعدد أو القبول به ، في حين لا تملك أختها الغربية إلا خياراً واحداً : وهو رفض التعدد مهما تكن أسبابه ودواعيه^(١) .

كارولين : لقد اختارت المرأة الغربية وأحسنلت الاختيار ... إنها تصر على وحدانية الزوجة في جميع الظروف والأحوال .

الاستاذ . إن هذا ليس بالخيار ، ما دامت لا تملك خياراً سواه . إن الأمر مختلف جداً بينها وبين المرأة المسلمة التي تملك أكثر من اختيار . ولا يدرك هذا الاختلاف على حقيقته إلا من رأى صور التباين في طبائع الأفراد ، فقليل من الناس ينظر إلى الزواج نظرة مثالية تجعل من الزوجين شخصاً واحداً ، وتجعل كلا منهما يردد مع الآخر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان سكننا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرتني أبصرتنا

Cf. Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, II, 446.

(١)

إن أكثر الناس يرفضون الاكتفاء بهذه النظرة الصوفية إلى الزواج ، ويفضلون عليها النظرة الواقعية التي تبتغي من الحياة الزوجية شيئاً آخر لا يقل قيمة وأثراً عن عواطف الحب والوجد والهيام ...

سمير : تقصد مثلاً إنجاب النسل ، وكثرة الإنجاب ؟

الاستاذ : قد يكون هذا بعض ما أرمي إليه^(١)، ولقد خيل إليّ أحياناً أن من أسباب الإبقاء على تعدد الزوجات في فجر الإسلام اتخاذه وسيلة سلمية ناجعة للإسراع بنشر الإسلام في العالم وتعميم مبادئه بين الناس . ومن المعروف في أشكال الحكم الديمقراطية أنها تستند إلى الكثرة العددية أكثر من استنادها إلى أي شيء آخر .

سمير : وإنما تظهر قيمة الكثرة العددية في الأوساط والبيئات التي اختارت فيها الأغلبية غير الإسلامية الامتناع الكلي من تعدد الزوجات .

كارولين : أعترض على هذا، وأكاد أفهم منه أن الإسلام انتشر في كثير من البلدان، ولا سيما البدائية منها كإفريقية السوداء، بفضل إباحته تعدد الزوجات وتشجيعه عليه لإكثار عدد المسلمين ، وليس بفضل تعاليمه الذاتية التي ينبغي أن تكون وحدها سبباً في اعتناقه وارتضائه ديناً .

الاستاذ : لقد حملت كلامي وكلام سمير أكثر مما يحملان يا كارولين . أولاً لأننا لم نقل: إن الإسلام شجع على تعدد الزوجات، بل قلنا : إنه أباحه في ظروف معينة وعدة رخصة مقيدة ببعض القيود ، وثانياً فسرنا سبباً من أسباب الإبقاء عليه بدون قيود في فجر الإسلام ، انسجماً مع المبدأ الإسلامي الذي يفضل أسلوب التدرج

(١) انظر البیهقي (السنن الكبرى) ٧/٧٨ .

في تشريع بعض الأحكام : فمن المعروف أن تعدد الزوجات كان في الجاهلية غير محصور العدد وشائعاً شيوع عبادة الأصنام، وكان أقرب إلى المنطق في هذا التعدد إرجاء وضع القيود عليه حتى الأعوام الأخيرة من حياة الرسول في المدينة، تحريكاً لدواعي النظر في مضاره وعيوبه، وتمهيداً لتفضيل وحدانية الزوجة عليه ، بفضل ما كان النبي الكريم يخص به المؤمنين من الدروس والمواعظ ليشاركوه في بناء المجتمع الإسلامي على أسس العدل الشامل، ولا سيما في الأسرة خلية المجتمع الكبرى . بيد أن إرجاء وضع القيود على تعدد الزوجات أتاح في الوقت نفسه للمسلمين أن يتكاثروا عددياً كما كان المشركون يتناسلون ويتكاثرون ، ولم يكن هذا في نظرنا مصادفة و اتفاقاً « محضين » بل كان حكمة مقصودة من حكم التشريع التي صاحبت الترخيص بالتعدد في البداية ، وظلت تصاحب وضع القيود عليه في النهاية . لقد كان مرفوضاً أول الأمر أن ينفرد الوثنيون بالتناسل والتكاثر من طريق تعدد الزوجات ، بينما يتناقص عدد المسلمين (على قلتهم آنذاك) لو حرم عليهم التعدد أو وُضعت القيود عليه . لكن انتقال الإسلام من مكة إلى المدينة بعد الهجرة النبوية ، وانتصار المسلمين في عدد من الوقائع والحروب ، ودخول الناس في دين الله أفواجا ، كل هذا مهد للاستغناء عن التكاثر العددي الناجم عن تعدد الزوجات، كما مهد لتقييد هذا التعدد وتفضيل مبدأ وحدانية الزوجة عليه .

وإذا صادف في بلدان معينة كإفريقية السوداء أن الترخيص بتعدد الزوجات ساعد على انتشار الإسلام ، فليس عسيراً علينا أن نفسر تلك المصادفة من زوايا عدة أهمها اثنتان : أولاها استعداد بعض البيئات نفسياً واجتماعياً لقبول هذا التعدد، إلى الحد الذي يتعذر معه

إلزامها بوحداية الزوجة في البداية ، عملاً بأسلوب التدرج الذي يتحول بتلك البيئات شيئاً فشيئاً من حال إلى حال. ولذلك أخفقت جمهرة من حملات التبشير في حمل سكان تلك البيئات على اعتناق عقائدها إلا عندما استصدرت فتاوى من مجامعها الدينية تبيح لها التساهل مؤقتاً في قضية تعدد الزوجات. أما الزاوية الأخرى فهي أن يُسرَّ التعامل الإسلامية في معالجة هذه القضية ببساطة تامة لا تعقيد فيها ، هو الذي رغب سكان تلك البلاد في اعتناق الإسلام ، ولو لم تُنظم أساليب الدعوة ولم تتفق في سبيلها الأموال حق الآن . وذلك يعني أن انتشار الإسلام بفضل التكاثر العددي الناشئ عن إباحة تعدد الزوجات ، ولو مقيداً ببعض الشروط ، كان مقصوداً ضمناً بما انطوت عليه روح الشريعة لا بما نطقت به نصوصها ، ولم يكن مقصوداً لذاته في أي حال من الأحوال .

سهيرو : يزيدنا اقتناعاً بهذا أن النصوص القرآنية تستبعد أن تكون الكثرة العددية مقصودة لذاتها في اعتناق الإسلام، والاهتداء بهديه، كما في قوله تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين »^(١) ، وقوله : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين »^(٢) ، وقوله : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم »^(٣) ، وقوله : « ليس عليك هداهم ، ولكن الله يهدي من يشاء »^(٤) .

(١) سورة يوسف ، الآية ١٠٣ .

(٢) سورة يونس ، الآية ٩٩ .

(٣) سورة هود ، الآية ١١٨ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٧٢ .

الاستاذ: حسناً فعلت يا سيمير بمثل هذا الاحتراز الذي رددتنا به إلى جوهر القضية . لقد ساقنا إلى إثارة هذه النقطة الجانبية نظرة الناس الواقعية إلى ما يبتغونه من الزواج ، غير أننا انتقلنا من إنجاب النسل إلى كثرة الإنجاب ، أو بعبارة أخرى : انتقلنا من رغبة الزوج في الذرية حين يكتفي بـ زوجة واحدة كما تقضي بذلك الفطرة السليمة ، إلى رغبته في كثرة التناسل حين يعتمد إلى تعدد الزوجات ولو كان مقيداً بما عرفناه من الشروط والقيود . ويبدو أننا استطردنا قليلاً عندما انتقلنا - على غير إرادة منا - إلى ضرورات «التعدد» الاجتماعية، قبل أن نستكمل حديثنا عن ضرورات «التعدد» الشخصية . وقد يكون هذا أقرب إلى المنطق وإلى روح الشريعة الإسلامية إذا أثقنا الدليل على أن نظام تعدد الزوجات يخضع للأرقام لا للنظريات ...

كارولين: لقد شفيت غلتي بأجوبتك السابقة عن تساؤلاتي ، ولكنني الآن لا أفقه مرادك من خضوع نظام «التعدد» للأرقام. إني لا أرى كيف تدخل الأرقام في هذا النظام ...

الاستاذ: أقصد بذلك أن الافتراضات النظرية لا تتحكم بهذا النظام ، بل تفرضه الوقائع في مجتمع وتبطله في آخر . فحين يختل التوازن في مجتمع ما ، فيقل عدد الرجال الصالحين للزواج عن عدد النساء لأي سبب كان، يجد الرجال لأنفسهم متسعاً للتعدد، وحين يتوازن عدد النساء والرجال الصالحين للزواج ينذر - إن لم نقل يتعذر - تزوج رجل واحد بأكثر من امرأة واحدة، وهكذا تحكمت الأرقام قبل أن تتحكم النظريات والافتراضات (١)

(١) قارن بالسلام العالمي والاسلام ص ٧٠ - ٧١ (الطبعة الثانية) .

سمير . يلاحظ بصورة عامة أن عدد النساء ، حتى في الظروف العادية ، يفوق في بعض البلدان عدد الرجال ، كما تدل على ذلك الإحصاءات العلمية الدقيقة في شمال أوروبا .

الاستاذ : هذا صحيح . ولذلك تقدم أهالي «بون» عاصمة ألمانيا الاتحادية سنة ١٩٤٩ م. بطلب إلى السلطات المختصة يلتصون فيه أن ينص في الدستور الألماني على إباحة تعدد الزوجات (١) . أما في أعقاب الحروب فأكثر المجتمعات يتعرض لنقصان الرجال ، ويومئذ ترى النساء الزائدات على الرجال يتسكنن بحكم الضرورة في الشوارع والطرقات ، أو يذاخن الرجال على أعمال ليست من طبيعتهم فينشئن بذلك مضاعفات اقتصادية واجتماعية معقدة ومتعددة ، أو يبعن أجسادهن إذا ألبأهن الفقر في سوق النخاسة والشهوات !

كارولين : هل ترمي بذلك إلى أن الإسلام حصر التعدد في مثل هذه الظروف الاجتماعية « الاستثنائية » ؟

الاستاذ : لم أقصد هذا الحصر ، ما دام الإسلام قد رخص « بالتعدد » في بعض الأحوال « الشخصية » ، وإنما نبهت إلى وضع الإسلام حلولاً سديدة لنظائر ما ذكرته من المشكلات الاجتماعية الطارئة التي لا بد من معالجتها .

ومع ذلك ، تظل الضرورات الشخصية التي قد تلجئ الإنسان إلى تعدد الزوجات قليلة جداً: منها أن تكون زوجته مصابة بمرض مزمن أو معد أو منفّر لا يتيح له أن يعاشرها معاشرة الأزواج ، فيبقيها على عصمته مروءة ونبلاً ، ليأتيها بالدواء ويصون كرامتها من الامتهان . ومنها أن يكون الزوج كثير الرحلات ، وليس

(١) أحكام الأحوال الشخصية (للدكتور محمد يوسف موسى) ص ١٢١ (الطبعة الثانية) .

في وسعه أن يصحب زوجته وأولاده كلما عزم على السفر، ويخشى على نفسه العنت والوقوع في الفحشاء ، فيسلك الطريق المستقيم ، ويتزوج زوجة شرعية بدلاً من أن يخادن خلية أو بغياً، ويعترف له المجتمع بأولاده الشرعيين بدلاً من أن يكونوا أديعاء وأولاد سفاح. وهناك حال أخرى مررنا بها مروراً عابراً، وأولى بنا أن نذكرها هنا : وهي أن تكون الزوجة عقيماً ، والزوج يحب الذرية ، فيبقيها على عصمته وفاء وكرماً، بدلاً من أن يطلقها فتقلّ الرغبة فيها متى علم خاطبها سر طلاقها (١) .

سمير : من الطبيعي أن تقدير ضرورات «التعدد» الشخصية التي ذكرت بعضها ليس متروكاً لغريزة الزوج وهواه ... أليس كذلك ؟

الاستاذ : طبعاً ، كل شيء يقدر بقدره، ولكل شيء أسبابه ودواعيه . وترك « التعدد » لغريزة الزوج وهواه يخالف شرع الله القائم على العدل، ولذلك نميل إلى رد هذه القضية إلى حكمة القاضي وحسن تقديره ، لمنع الزوج من التعسف في تصرفاته ، وللحفاظ على كرامة النساء بوجه عام ، كما قررت ذلك شريعة الإسلام .

وأغتنمها فرصة طيبة لأعلن هنا وقوفي إلى جانب المصلحين للأحوال الشخصية وقوانين العائلة المعمول بها حالياً في البلدان الإسلامية ، عندما ينادون للأخذ بأرجح الأقوال الفقهية التي تحفظ على الأسرة تماسكها، وتصون للمرأة كرامتها، وتشدد بوجه خاص في تحديد الضرورات القصوى لتعدد الزوجات وما أشبه ذلك من القضايا التي يتداعى عن طريقها الخلل والتصدع إلى البيت المتوازن

(١) المرأة بين الفقه والقانون (للدكتور مصطفى السباعي) ص ٨٤-٨٦ . وهذا الكتاب من أجود ما ألف في موضوع المرأة المسلمة في عصرنا الحديث .

السعيد . وأعتقد جازماً بأن هذا الموقف هو الذي يلتقي التقاء تاماً مع روح الشريعة وحرصها على العدل الحقيقي بأسمى معانيه .

كارولين : يسرني وصول مثلك إلى هذه النتيجة الإصلاحية، ويسرني أكثر من ذلك أن هذه النتيجة لا تعارض أحكام الشريعة وروحها . وقد فهمت من كلامك على كل حال أن الإسلام لم يبتدع نظام تعدد الزوجات ، ما دمت تؤكد أنه في شبه الجزيرة العربية كان أمراً طبيعياً كثير الشيوخ بين الجاهلين .

الاستاذ : طبعاً ، لم يبتدع الإسلام هذا النظام ، بل قيده بما أوضحناه من الحدود والشروط ، وأخضعه كما قلنا للوقائع والأرقام ، لكن شيوعه قبل هذا الدين كان يتعدى نطاق شبه الجزيرة العربية إلى الأمم القديمة كلها من غير استثناء ولا حد محدود ، إذ يبدو أن الرجال، ولا سيما في بعض طبقات المجتمع المترفة، لا يزالون يمارسون هذا التعدد بأشكال غير شرعية مثلما مارسوه بصورة مشروعة أو عرفية في جميع العهود . وحسبنا أن نعلم على سبيل المثال أن جميع أنبياء التوراة كانت لهم زوجات كثيرات ، حتى كان في عصمة النبي سليمان وحده سبع مئة امرأة من الحرائر فضلاً عن ثلاث مئة من السراري الإماء . وبعض الباحثين يؤكد أن اقتناء السراي كان في المسيحية مباحاً على إطلاقه كتعدد الزوجات !^(١)

كارولين : اقتناء السراي !! وتعدد الزوجات !! في المسيحية ??? ذلك أمر غير معقول ...

سمير : ولماذا « غير معقول » ؟ ألم تقرئي ما كتبه « وستر مارك » عن هذا الموضوع ؟

(١) المرأة في القرآن الكريم (لعباس محمود العقاد) ص ١٣٣ .

كارولين : ومن « وستر مارك » هذا ؟ وما شأنه هنا ؟

سمير : « وستر مارك » هو العالم الثقة في تاريخ الزواج، وهو في كثير مما كتب يصرح بأن تعدد الزوجات بقي باعتراف الكنيسة حتى القرن السابع عشر ، وأنه كان يتكرر كثيراً في أحوال وظروف لا قبل للكنيسة والدولة بإحصائها ! ^(١) أما اقتناء السراري فبقي أيضاً على إطلاقه في المسيحية ، ما دام السيد المسيح يؤكد أنه « ما جاء لينقض الناموس، وإنما جاء ليتممه »، فإذا خلت النصوص المسيحية من إباحة التسري صراحة فإنها لم تحل من الاعتراف الواضح بنظام الرق الذي يدخل فيه ضمناً اتخاذ الجواري وأشكال التسري المباحة في تشريعات « العهد القديم » .

الاستاذ : مشروعية التسري في نصوص « العهد القديم » لا سبيل إلى إنكارها . واعتراف المسيحية بنظام الرق الذي يدخل فيه ضمناً اقتناء الجواري واضح في الوصايا الموجهة إلى العبيد إرشاداً لهم إلى طاعة سادتهم ، كما في رسالة بولس إلى أهل أفسس : « أيها العبيد، أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس، بل كعبيد المسيح عاملين مشيئة الله من القلب ، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس للناس ، عاملين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب ، عبداً كان أو حراً » ^(٢) .

ولكن، ما لنا ولاقتناء السراري الآن ؟ لقد جاء ذكره عابراً مع أن غرضنا الأساسي انصب على تعدد الزوجات وإباحته حتى

(١) حقائق الاسلام وأباطيل خصومه (للقاد) ص ١٧٧ .

(٢) العهد الجديد ، الاصحاح السادس .

في المسيحية . ومن النصوص الدالة على الاعتراف به حكاية النساء العشر لزوج واحد ، وإن وردت في إنجيل متى ^(١) مورد الأمثال . فمنها ومن قرائن أخرى تشبهها استنتج مارتن لوثر Martin Luther وآخرون سواه أن السيد المسيح لم يحرم تعدد الزوجات بشكل صريح ، ونجد ذلك بوضوح في قاموس الكتاب المقدس ^(٢) .

والمهم بعد هذا كله أن الإسلام لم يكتف بحصر إمكانية التعدد في أربع فقط ، بينما كان عند جميع الأمم قبله غير محصور في عدد ، ولم يكتف بوضع الشروط والقيود عليه تمهيداً لتخفيفه أو تحديده ثم الاستغناء عنه كلياً متى واثت الظروف ، بل دعا صراحة إلى تفضيل البقاء على الأصل ، وما الأصل إلا وحدانية الزوجة ^(٣) ، لأن الإنسان المقتصر على واحدة لا يتعرض لامتحان سلوكه وعدالته كما يتعرض ذاك الذي يعدد الزوجات ، ثم لا تكون نتيجة امتحانه إلا الخيبة والإخفاق .

ومن الواضح أن الإسلام لا يقصد بهذه القيود والشروط - في تعدد الزوجات أو قضايا التفريق والطلاق - إلا كفالة حقوق النساء ، لأن شخصيتهن كاملة مستقلة كل الاستقلال لا تختلف عن شخصيات الرجال في المجال الإنساني أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الحضاري ، فلم يكن بد من تذكير المجتمع الإسلامي بحقوق النساء كاملة لا ينقص منها أحد شيئاً إذا كان يعرف الإسلام على وجهه الصحيح .

(١) إنجيل متى ١٠/٢٥ - ١٢ .

(٢) Dictionnaire de la Bible, article «Polygamie» .

(٣) « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة » سورة النساء ، الآية ٢ .

كارولين : برغم كل هذه الضمانات التي تكفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل ، وتؤكد استقلال شخصيتها الكاملة ، نجد الشريعة الإسلامية تقرر التفاضل بين الجنسين في بعض الملابس ، فلماذا ؟

الاستاذ : ربما تقصدين أهلية المرأة للشهادة وإيثار الرجل بضعف نصيب المرأة في نظام المواريث .

كارولين : أجل ، أقصد هاتين المسألتين بالذات ، ولنبدأ بأولاهما إذا سمحت .

الاستاذ : في المسألة الأولى نقرأ قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » (١) . ولعلك تعرفين يا كارولين أن هذه الفقرة المتعلقة بالشهادة هي جزء من آية المداينة التي تبدأ بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تدانتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » والتي هي أطول آية في القرآن . وذلك يعني أن التفاوت بين الجنسين في مسألة الشهادة يرتد إلى طبيعة التفاوت بينهما في مدى استعداد كل منهما لتحمل تبعات معينة ، ومدى دربته في بعض الميادين ، ومدى قدرته على إعطاء أفضل النتائج في بعض الشؤون ، من غير أن يؤثر شيء من هذا على الأهلية المدنية الكاملة والشخصية القانونية المستقلة لكل منهما . ولكي أطبق هذا الكلام النظري على مسألة الشهادة تطبيقاً عملياً ، أود أن ألفت الانتباه إلى ارتباط المداينة بالصفقات التجارية التي قد تتقنها المرأة إذا أرادت مثلاً يتقنها الرجل ، ولكن الرجال أكثر استعداداً لها وأكثر قدرة على التفرغ لها عادة من النساء ،

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٨ .

وتشبه ذلك على وجه الإجمال جمهرة المعاملات المالية التي تمتنع وظائف الأمومة وتبدير المنزل المرأة من التفرغ لها والانصراف إليها والتعمرس الخاص بها. وما من ريب في أن وظائف الأمومة تنمّي في نفس المرأة جانب العواطف التي لا تهتم كثيراً بالشؤون المادية، وتضعف عمل الذاكرة بسبب قلة المبالاة أو قلة الخبرة والدربة والاختصاص، فتحتاج المرأة حين تشهد على هذه الشؤون إلى امرأة ثانية تدلي بإفادتها فيما أتيح لها أن تعرفه أكثر من الأولى، فتذكرها بما نسيته أو غفلت عنه أو أخطأت فيه أو غاب عنها. ولا يغض من مكانة المرأة تعرضها للسهو والنسيان في مثل هذه الأمور التي لا تدخل دخولاً مباشراً في طبيعة وظائفها وأعمالها. كما لا يغض من مكانة الرجل رفض شهادته أو تفضيل شهادة المرأة الواحدة على شهادة الرجل والرجلين بل مجموعة من الرجال في قضايا النسب وإثبات البكارة وسائر المسائل التي يطّلع عليها النساء أكثر من الرجال، وللإناث فيها خبرة تفوق خبرة الذكور (١).

سمير : ما دمنا نتحدث عن التفاوت بين الجنسين في طبيعة الوظائف والأعمال ، فمن الطرائف في هذا الصدد أنه منذ عام ١٩٢٣ يجب في فرنسا أم الحريات أن يكون ذكراً كل من أراد أن يكون خبيراً في مؤسسة الخبراء المشرفين على المزاد العلني « Le Syndicat des Commissaires priseurs » . وخلال هذا العام ١٩٧٧ منذ ثلاثة أشهر فقط 'قبلت أول امرأة خبيرة في هذه المؤسسة، ولما تساءل عن سر قبولها بعض الظرفاء أجابوه بأن أباهما أو جدها كان من خبراء تلك المؤسسة !!

(١) قارن بالاختيار ، شرح المختار ، وبصورة خاصة (باب النسب) .

الاستاذ: طبعاً ، هذا لا يفضّ من مكانة المرأة وأهليتها الكاملة للخبرة والاختصاص عندما تشاء ، ولكنه يعرب عن الإحساس المشترك العام بأن اشتغال المرأة ببعض الأمور ليس شديد الالتصاق بطبيعتها ، ولا وثيق الارتباط بوظيفتها .

كارولين : هل تعني أن وظيفتها تنحصر في الأمومة وتدبير المنزل ، وأنه لا يجوز لها الخروج للعمل المنتج في الميدان الاقتصادي ؟

الاستاذ: مهلاً يا كارولين... أراك تستعجلين . إن وظيفة المرأة الأساسية هي الأمومة وتدبير المنزل وبناء البيت السعيد ، ولكن وظيفتها لا تنحصر في هذه الأشياء . إنها في الإسلام ، قبل أي امرأة في الدنيا ، تتمتع منذ أربعة عشر قرناً بشخصيتها الاقتصادية المستقلة وحريتها الكاملة في التصرف بأموالها بدون إذن زوجها ، لأنها في هذا كالرجل سواء بسواء . إن لها في الإسلام ، سواء أوافق زوجها أم رفض ، أن تبيع وتتاجر وتعقد الصفقات ، وتؤجر البيوت وترهنها بلا فائدة ولا تعامل بالربا ، ولها أن تقوم بالغرس والزراعة والفلاحة والحصاد واستصلاح الأراضي الزراعية ، ولها أن تكون طبيبة أو مهندسة أو صحافية أو أستاذة جامعية أو رئيسة شركة أو مديرة أعمال ، ولها أن تنتخب وتنتخب لأي مجلس تشريعي أو سياسي أو اقتصادي ، ولها أن تبرع على منصة القضاء ، بل لها أن تقني الناس بأحكام الشريعة إذا كانت عليمة بها مثلاً كانت السيدة عائشة أم المؤمنين تقني أكابر الصحابة في المسائل التي عرفتها وغابت عنهم . ولها أن تشتغل عند الضرورة القصوى في المعامل والمصانع بما يصون كرامتها ، ولا يسيء إلى أئوئتها . ولا يجوز

للزوج أن يأخذ منها شيئاً بغير رضاها ، لأنها تتصرف في مالها كما تشاء ، عملاً بقوله تعالى : « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » (١) .

سمير : أظن أن كارولين اقتنعت - بعد هذه الإيضاحات - بأن من كفل للمرأة كل هذه الحقوق التي لا تتمتع ببعضها المرأة الغربية في أرقى المجتمعات اليوم ، لا يمكن أن يقصد من مسألة الشهادة إثارة جنس لذاته على جنس أو عدم مساواة ، وإنما يقصد مراعاة ملائمة معينة في الحياة . على كل حال ، يبدو أننا نسئنا المسألة الأخرى...

الاستاذ : مسألة الميراث ... إنها طبيعية وبدئية ، وتعليلها بسيط جداً بعد كل الذي بيناه . إن التفاوت في التبعات هو الذي اقتضى تفاوتاً في الميراث ، كما قال الأستاذ سيد قطب : « فإما إثارة الرجل بضعف نصيب المرأة في الميراث فمردّه إلى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة ؛ فهو يتزوج امرأة يكلف إعالتها ، وإعالة أبنائها ، وبناء الأسرة كله هو مكلف به . فمن حقه أن يكون له مثل حظ الأنثيين لهذا السبب وحده . بينما هي مكفولة الرزق إن تزوجت ، بما يعولها الرجل ، ومكفولة الرزق إن عنست أو تاملت ، بما ورثت من مال ، أو بكفالة قرابتها من الرجال » (٢) .

والذين يعجزون عن فهم الحكمة التي شرحناها من التفاوت في

(١) سورة النساء ، الآية ٣٣ . وقارن بتفسير المنار ٥/٦٣ - ٦٤ .

(٢) المدالة الاجتماعية في الاسلام ، ص ٥٥ .

الميراث، يجهلون أو يتجاهلون وقائع تاريخية حضارية متعلقة بمراحل التشريع للأحوال الشخصية: أهمها أن المرأة في جميع الأمم القديمة قبل الإسلام كانت محرومة من الميراث حرماناً كلياً ، وكانت عند الجاهليين تورث كما يورث سقط المتاع، فجاء الإسلام يحرم أن يرثها الرجال على كره منها، وأن يتعمدوا بذلك خدش كرامتها والإساءة إليها: «يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً»^(١)، وكانت شريعة الإسلام ، فوق ذلك ، أول شريعة قررت للمرأة حقها في الميراث ، ولو راعت بعض ملابسات الحياة التي استدعت تحديد نصيبها وتحديد بعض «التعويض» على زوجها أو ذوي قرباها من الذكور المتكفلين بتقديم جميع الضمانات المادية لها ، تكريماً لشخصها وحرصاً على راحتها ورغبة في تمكينها من التفرغ لتدبير المنزل ، وتربية الأطفال ، وإسعاد الأسرة التي هي بالمقام الأول مسؤولة عنها . وتقرير حقها في الميراث على هذا النحو ورد في القرآن بأسلوب صريح كل الصراحة في معنى مساواتها التامة مع الرجال : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، مما قل منه أو كثر ، نصيباً مفروضاً »^(٢) .

سهيبي : وكذلك في مسألة الشهادة، كانت المرأة المسلمة أول امرأة يعترف بأهليتها المدنية والقانونية للشهادة على جميع القضايا ، ولو روعيت في هذه المسألة بعض ملابسات الحياة التي عللت لنا أسبابها قبل

(١) سورة النساء ، الآية ١٨ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٦ .

قليل . ومن ظن أن امرأة في الوجود ، قبل المرأة المسلمة ، في تاريخ المجتمع البشري القديم ، قبلت أهليتها للشهادة ، فليأت لإثبات دعواه بأي برهان أو دليل .

الاستاذ : البرهان الوحيد الذي يأتي به الباحث المنصف لا يؤكد إلا حرمان المرأة قبل الإسلام من جميع الحقوق الطبيعية ، إذ كانت أدنى شأنًا في أرقى المجتمعات القديمة . من أن تدون بجانب اسمها كلمة 'حقوق' ولو في معرض النفي ، ما دامت جسدًا بلا روح في نظر الأكثرين .

أجل ، لقد انعقد في رومية قبل ظهور الإسلام مجمع كبير للبحث في أوضاع المرأة ، وإذا هو يقرر أنها كائن لا نفس له ، وأنها لهذا السبب لن تترك الفردوس ولن تدخل ملكوت السماء ، وأنها رجس من الشيطان ، فليس لها أن تتكلم ، ولا أن تضحك ، ولا أن تأكل اللحم ، بل غاية أمرها أن تقضي أوقاتها في خدمة الرجل سيدها ، أو في عبادة الله ربها . ومن العجيب أنهم تجرؤوا على أن يجعلوا على فمها قفلًا كانوا يسمونه موزليير « Muselière » . وكتب الأستاذ فريد وجدي^(١) في شأن هذا القفل ، نقلًا عن مجلة المجلات الفرنسية^(٢) : « ... فكانت المرأة من أعلى الأسر وأدناها تسير في الطرقات وفي فمها قفل ، وتروح وتغدو في دارها وفي فمها قفل ، قفل من حديد ! وهذا غير العقوبات البدنية التي كانت تتعرض لها المرأة باعتبار أنها أداة الإغواء ، وآلة التسويل ، يستخدمها الشيطان لإفساد القلوب ! »

(١) انظر كتابه « الاسلام دين عام خالده » ص ٢٤٢ .

Cf. La Revue des revues Françaises, vol. 11.

(٢)

أين هذا من الحقوق والضمانات التي كفلها الإسلام للمرأة ؟
أين هذا من الانقلاب النفسي والاجتماعي والاقتصادي الذي حررها
به من ضروب الظلم والجبروت والاستغلال ؟ أين هذا من حريتها
القانونية التي تمتعت بها في ظل الإسلام إلى أبعد الحدود ؟

كارولين : حريتها القانونية ؟ إلى أبعد الحدود ؟ كيف ؟

الاستاذ : أجل ، لقد بدأت المرأة المسلمة تتمتع في عصر النبي نفسه
بحريتها القانونية إلى أبعد الحدود ، حتى وسع الجارية الضعيفة بريرة
أن تعتذر إلى الرسول الكريم عن قبول شفاعته في عبد أسود كان
شديد التعلق بها : وذلك أن السيدة عائشة أم المؤمنين اشترت
تلك الجارية ثم أعتقتها ، فخيرها رسول الله بين ترك زوجها أو
البقاء معه ، فأثرت أن تترك زوجها المسكين « مغيثاً » ، وهام
مغيث على وجهه في سكك المدينة يبكي في لوعة ظاهرة والجارية
لا تزيد على قولها : « لا حاجة لي فيك ! » فبلغ ذلك رسول الله ،
فرق مغيث وقال لبريرة : « لو راجعتيه » قالت : أتأمرني ؟
قال : « إنما أنا شافع » ، فعادت تقول : « لا حاجة لي فيه » ،
فعجب النبي ﷺ للأمر وقال لعنه العباس : « يا عباس ، ألا تعجب
من حب مغيث بريرة وبغضها إياه ! » (١) .

وكان للمرأة في عصر النبي الكريم من المكانة ما أتاح لها أن

(١) الاسلام والمرأة (للأستاذ سعيد الأفغاني) ص ٥٠ (الطبعة الثانية) وقد استقى الأفغاني
هذا الحديث من صحيح البخاري ، ومسنند أحمد ٨١/٦ والاجابة لإيراد ما استدركته
عائشة على الصحابة ص ٤٩ والسمط الثمين ص ١٨٢ .

تجبر على المسلمين فيحترم جوارها : فتلك أم هانئ بنت أبي طالب
تجبر رجلين من المشركين كانا من أحماها ، فيجبر النبي جوارها
ويقول: «أجرنا من أجرت» وأمتنا من أمنت يا أم هانئ»^(١).
وذلك يفسر قول السيدة عائشة : « إن كانت المرأة لتجبر على
المؤمنين فيجوز »^(٢) . ومن ذا الذي ينسى قوله أمير المؤمنين
عمر بن الخطاب : « أصابت امرأة وأخطأ عمر » ؟ وذلك
لما خطب يقول : « لا تغالوا في المهور » فقالت له امرأة بين
الحضور : أنسمع كلامك يا عمر ونهجر قول الله: « وآتيتم إحداهن
قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً »^(٣) .

فهل من عجب إذا قارن عمر بن الخطاب بين حال المرأة قبل
الإسلام وما صارت إليه في ظل الإسلام ثم قال : « والله إن كنا
في الجاهلية ما نعدّ للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل ،
وقسم لهن ما قسم »^(٤) .

كارولين : يسمعنني أن أقول مرة أخرى : لقد تعاملت في هذه الندوة
عن أوضاع المرأة أشياء كثيرة ما كانت لتخطر ببالي . وإذا كنت
أضع إمكاناتي كلها لتأكيد حقوق المرأة وتلبية مطالبها والكفاح
معه للوصول إلى كل ما يثبت شخصيتها ، ويحقق لها أفضل

(١) سنن أبي داود ١١٢/٣ رقم ٢٧٦٣ من طريق ابن عباس . وقارن بأحكام أهل
الذمة (لابن القيم) ص ٣٣١ وانظر حاشيتنا رقم ١ في تحقيقنا لهذا الكتاب الأخير .

(٢) سنن أبي داود ١١٢/٣ رقم ٢٧٦٤ .

(٣) راجع سيرة عمر (لابن الجوزي) .

(٤) الاسلام والمرأة ص ٢٤ .

النتائج وأكثرها إيجاباً ، فإني مقتنعة في الوقت نفسه بأن الفوضى في تطبيق الحرية تفقد المرأة حريتها وتضيع شخصيتها ، لأن حريتها تتوقف عندما تبدأ حقوق الرجل ، والعكس صحيح أيضاً إذا كنا نؤمن حقاً بالمساواة التامة بين الجنسين في القرن العشرين .

الاستاذ : على كل حال ، موضوع الحرية شائك ودقيق ، فليكن موضوع ندوتنا غداً ، ولنتحدث عنه بجرّية ، فلا شيء أحوج إلى الحرية من الحديث عن هذه الحرية !

الفصل العشرون

الحرية ومفهومها الإيجابي في الإسلام

الاستاذ: يرى أكثر الناس أن الحرية مفهوم تجريدي يكتنفه الغموض ، ومعضلة معقدة عجز الفلاسفة عن حل ألغازها^(١) . لكن واقعية الفكر الإسلامي ترفض النظر إلى الحرية من خلال تلك الزاوية السلبية ، وتفضل طرح هذه المشكلة من أساسها ، وتحديد طبيعتها ، وحصر أبعادها . ولقد وضع رسول الإسلام للحرية أدق المقاييس والمعايير ، التي تحرك الفكر وتستجيش الضمير ، عندما قال في حديثه الصحيح المشهور: « مَثَلُ الْقَائِمِ فِي حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا - أي اقترعوا - على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها . وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذِ مَنْ فوقنا ، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ، ونجوا جميعاً »^(٢) .

(١) Jean Nabert, L'expérience intérieure de la liberté (préface) Paris.

(٢) رواه البخاري والترمذي ، واللفظ للبخاري في صحيحه . وقارن بشرحنا على رياض الصالحين «منهل الواردين» رقم الحديث ١٨٦ صفحة ١٧٦ عن الثعمان بن بشير .

وخلاصة هذا الحديث أن قوماً اقترعوا على سفينة ذات طابقين، علوي وسفلي ، فكانت نتيجة القرعة أن بعضهم أصاب طابقها العلوي ، بينما أصاب بعضهم الآخر طابقها السفلي . ولم يكن بد للذين في أسفل السفينة من أن يستقوا الماء ، لشدة حاجتهم إليه ، فكانوا يزعمون الذين فوقهم كلما مروا عليهم ، فخيل إليهم أن في وسعهم الوصول إلى الماء بإحداث ثقب في طابقهم السفلي ، وبذلك يتجنبون إزعاج إخوانهم في أعلى السفينة ، وتوهموا أن لهم أن يفعلوا هذا لأنهم أحرار في طابقهم ، ولكن فاتهم أن حريتهم مقيدة بحرية الآخرين، وأن مجرد خرقهم نصيبهم السفلي سيودي بهم أجمعين حين يدخل الماء من الثقب ثم يتسرب إلى أعلى السفينة بعد أسفلها ، فيغرقها ويهلك كل من فيها . وعلى هذا ، يكون سكوت الذين في الطابق العلوي هو السبب المباشر في الغرق والهلاك، أما إذا منعوا الذين في أسفل السفينة من ثقبها وخرقها فإنها تظل تجري باسم الله مجراها ومرساها ، وتتحقق النجاة للجميع^(١) .

سمير : من الواضح أن الرسول الكريم صلوات الله عليه طوى هذا الحديث على نموذجين يعرفها الناس في كل زمان ومكان: أحدهما نموذج القائم في حدود الله، الذي ينكر تعدّيها ومجاوزتها ، والآخر الواقع فيها الذي ما يفتأ يرتكبها ويغشاها . لذلك أدرجه علماء الحديث في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد يتعذر على مثلي بهذا السبب أن يرى مدى ارتباط هذا الحديث بمفهوم الحرية .

الاستاذ: مهلاً... مهلاً . فسوف أوضح هذا كله . إن كتب الترغيب والترهيب هي التي سلكت هذا الحديث في باب الأمر بالمعروف

(١) انظر شرح هذا الحديث في دليل الفالحين شرح رياض الصالحين .

والنهي عن المنكر . لكن من المصنفين المعاصرين من يسلكه أيضاً في باب التعسف في استعمال الحق ، أو في باب المسؤولية الفردية والمسؤولية الاجتماعية : فالحياة أشبه ما تكون بسفينة تمخر عباب البحر، وعلى جميع الركاب أن يشعروا بأنهم مسؤولون عن سلامتها، فإذا خرق أحدهم موضعاً منها غرق وأغرق معه الجميع . والآن، انظر معي يا سمير، أأست ترى هذه الأبواب كلها متداخلة من ناحية، ومتشعبة عن حق الحرية من ناحية ثانية؟ إن هذا التداخل هو الذي يأذن لي أن أسلك هذا الحديث في موضوع الحرية ، وطابعها الاجتماعي، ومفهومها الإيجابي، وحدودها التي لا بد من الالتزام بها والاحتراس من تخطئها ومجاوزتها . وكأن الحديث ، في ضوء هذا كله ، يعرف الحرية في بساطة خالية من التعقيد ، بأنها تبتدىء من حيث يستفيد الفرد وتنتهي حيث يبدأ ضرر الآخرين . والقاعدة الإسلامية المستمدة من الحديث الشريف تقول كما قال النبي الكريم ﷺ : « لا ضررَ ولا ضرار »^(١) .

كارولين : يخيل إليّ أن مجرد الربط في هذا الحديث بين مفهوم الحرية ومفهوم المسؤولية أو مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحصر مشكلة الحرية في إطار من التسلط الديني أو الخلقي المستوحى من قيم الدين . ولو جاز لنا أن نحصر الحرية في هذا النطاق لأبحنا لأحرار الفكر في عصرنا أن يسلخوا الحرية أو يحاولوا سلخها عن التعاليم التي يظنونها مفروضة من الخارج لا منبثقة من الداخل...

الاستاذ : لا ريب في أن أحرار الفكر في عصرنا يفضلون ربط الحرية ربطاً أوثق بالجانب الاجتماعي، وبالطابع الاجتماعي الواقعي البناء ،

(١) رواه الشيخان ، وهو من الأحاديث الصحيحة المستفيضة .

كما فعل أصحاب نظرية العقد الاجتماعي ، أمثال هوبز Hobbes ولوك Locke وجان جاك روسو J. J. Rousseau لدى تحليلهم للحقوق العامة والحريات في حياة البشر . لكننا في الوقت الذي نعمق بطوعية منا ارتباط الحرية بالعقد الاجتماعي ، لا نستشعر قط حاجة يا كارولين إلى فصح عراها عن المناخ الديني والجو الروحي والتوجيه الخلقي ، لأن إنزال السلطة من وحي السماء إلى واقع الأرض ، وجعل مصدر تلك السلطة إرادة الإنسان ، وتبلور تلك الإرادة في صورة عقد بين الحكومين والحكام ، ودلالة هذا العقد على مدى سلطة المجتمع ومدى حرية الأفراد ، لا يعارض شيء منها خط السير العريض لرسالة السماء في دنيا الأرض وفي حياة الناس ...

سمير : إن خط هذا المسير ليتجلى أروع تجليه في ذلك التنسيق الدائم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، وبين سلطة التشريع ووازع الدين ، ألسنت ترى ذلك أيضاً ؟

الاستاذ : أرى ذلك معك بوضوح ، وقد أنبأنا عن صحته قوله تعالى في سورة الحديد : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » ^(١) . فإن 'لبّيت للروح أشواقها بإرسال الرسل ، وتأييد كثير منهم بالمعجزات ، وتخصيص بعضهم بكتب الوحي ، فقد وضع ميزان الحق في أيدي البشر ، ليزنوا به وحده كل القيم والمعايير ، ويتخذوه في معترك الأهواء ضمانهم الوحيد من العواصف والأعاصير ، وقد نسّقت في الوقت نفسه للمادة أوضاعها

(١) سورة الحديد ، الآية ٢٥ .

فيا أودع الله طبقات الأرض من كنوز مكنونة، ومعادن مدفونة،
أقدر البشر على استخراجها وتفجيرها ، وعلى تنمية الحياة بها
وتعميرها ، وضرب لها مثلاً معدن الحديد ، لأنه أعلاها شأنًا ،
وأثقلها وزنًا ، لتنضم إلى عدالة الميزان فاعلية الحديد والنار ، كما
قال عثمان بن عفان: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» .

سمير : هذا يفسر إذاً ربط القرآن بين رفع السماء ووضع الميزان . .
الاستاذ : أجل ، هذا الربط واضح في قوله تعالى : « والسماء رفعها
 ووضع الميزان . ألا تطغوا في الميزان . وأقيموا الوزن بالقسط
 ولا تخسروا الميزان » (١) .

كارولين : لكن يبدو لي - برغم هذا الترابط بين الزمانيات والروحيات -
أن التضارب ما يزال قائماً في جميع ما نملكه من نظريات قديمة
وحديثة عن مشكلة الحرية .

الاستاذ : لا أشاطرُك هذا الرأي : فحين يتم التنسيق الإرادي المقصود
بين ميدان الفكر الإنساني الوضعي التجريبي المنبعث من الأرض
وميدان الفكر الديني الروحي الذي يسوده طابع الوحي المنزل من
السماء ، لا نتصور أبداً إمكان التضارب بين النظريات المتعلقة بالحرية ،
بل الذي نتصوره حينئذ في تلك النظريات هو التفاعل والاتصال
والتأثير المتبادل فيما بينها ، والالتقاء في الأعم الأغلب على المواقف
المبدئية المتعلقة بقضية الحرية في الصميم . وإلى هذا أشار الفقيه
الكبير المعاصر هانز كلسن في بحثه عن « الإطلاق والنسبية في
الفلسفة والسياسة » (٢) .

(١) سورة الرحمن ، الآيات ٧-٩ .

(٢) Hanz Kelsen, Absolution and Relativism in Philosophy
and Politic .

كارولين : هل يترتب على ذلك مثلاً أن الفكر الإسلامي الاجتماعي يلتقي ولا يتعارض مع مفكري العقد الاجتماعي ؟

الاستاذ : في وسعنا أن نجيب بالإيجاب ، من الزاوية المبدئية المتعلقة بقيام مفهوم الحرية على التجريبية ، وعلى الواقعية الإيجابية ، وهي قضايا نسبية لا مجال فيها للإطلاق . ولعل الرسول ﷺ هو أول من نبه إلى نسبية الحرية عندما صنّف في زمرتين نشاط الناس المبكرين لأداء أعمالهم ، فقال : « كل الناس يغدو ، فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها »^(١) . وإنما تظهر هذه النسبية في أن لكل إنسان أسلوبه في الغدو والتوثب والتبكير ، وهكذا يتنافس الجميع كما يتنافس الباعة والتجار ، إذ يحاولون الربح ويتجنبون الخسارة .

سمير : ويفوتهم - إلا القليل منهم - أن الرابح الوحيد هو الذي يبيع نفسه لله ، فيعتقها ويحررها بهذا البيع من الموبقات المهلكات ، ومن الشذوذ والانحراف ، وأن الخاسر الوحيد هو الذي يعقد صفقة مع النزوات والأهواء ، فيوبق نفسه ويسترقها باتباع الشهوات ، ويفقد توازنه في هذه الحياة .

الاستاذ : إن أقرب شاهد على ذلك ، وإن لم يكن وثيق الصلة بالدين نجده في كتاب روسو عن «العقد الاجتماعي» ولا سيما عندما استهله بقوله المشهور : «لقد ولد الإنسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال في كل مكان . كيف حدث ذلك ؟ لست أدري »^(٢) . وأظننا ما نكاد نسمع هذا القول الجميل حتى نتذكر قول عمر بن الخطاب :

(١) انظر شرحنا لرياض الصالحين (منهول الواردين) رقم الحديث ٢٥ صفحة ٧١ وهو في صحيح مسلم من رواية أبي مالك الحارث بن عاصم الأشعري .

Jean Jaques Rousseau, Le Contrat Social.

(٢)

« متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . وتذكر قبل ذلك قوله تعالى في وصف النبي الأُمي وتعداد سجاياه : « يَضَعُ عنهم إصْرهم والأغلال التي كانت عليهم »^(١) ، وقوله تعالى في دعاء يعلمنا إياه : « ربنا ولا تَحْمِلْ علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا »^(٢) .

كارولين : لاحظتُ أن كلا من لوك وروسو في بحثهما عن الحرية الأصلية يخللان ما قبل نشأة المجتمع المدني في حال الفطرة الأولى . وقد ألفيا الإنسان في تلك الحال متمتعاً بالسعادة ، لأنه كان بين أقرانه متمتعاً بالحرية التامة والمساواة الكاملة .

الاستاذ : لا بد أنك لاحظت أيضاً أنها تنبها إلى اختفاء المعيار العام ، أو غياب القاعدة القانونية التي يحتكم إليها الناس لتحديد ما بينهم من روابط وعلاقات . أما روسو فرأى أن ظاهرة انتفاء المساواة وسلب الحرية رافقت في الوجود قيام الملكية الفردية حين قال أول إنسان : « هذه الأرض ملكي » ، وعلى الأثر احتدم الصراع بين الذين يملكون والذين لا يملكون . وخيل إلى روسو بعد ذلك أن عودة الإنسان إلى حريته الطبيعية الفطرية مرهونة بالعقد الاجتماعي الذي لا يقوم بين طرفين (حاكم ومحكوم) ، وإنما هو اتفاق بمثابة عطاء يعطي به الفرد بمقتضاه ذاته كلها وملكيته كلها للجماعة كلها ، وليس لفرد معين ولا لمجموعة من الأفراد .

سمير : واضح ما في هذا الرأي من ذوبان كيان الفرد في المجموع .

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٥٧ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ .

الاستاذ : أجل ، واضح هذا جداً في رأي روسو . أما « لوك » فرأى أن الحفاظ على الملكية التي تشمل الحياة والحرية والمال في نظره هو الدافع الأساسي لانتقال الناس من حال الفطرة الأولى إلى المجتمع المدني المنظم ، الذي خضعوا فيه لحكم القانون ، والتقوا فيه على تعاقد أسلموا بمقتضاه إلى الجماعة كل ما يتمتعون به من حرية أصلية وحقوق طبيعية ، حتى أمسى كل شيء بين يدي المجموع ^(١) .

كارولين : ولكن... في ضوء هذين الرأيين المتشابهين في المواقف المبدئية ، حين نشهد مجتمع الاستهلاك في العصر الحديث يسلب المواطن حريته الطبيعية وبقيدته بأغلال القانون الذي وضعه الأقوياء المسيطرون لحماية مصالحهم الاقتصادية ، ألا ينبغي أن نعترف بأن غلوّ سَمَلَةِ الدين وحماسة الشرع في تأويل الوحي على هواهم كانت عاملاً أساسياً في انتفاء المساواة وسلب الحقوق العامة والحريات التي وُلد عليها الناس في أصل الوجود ؟

الاستاذ : ينبغي ، أجل ينبغي أن نعترف بذلك . وليكون اعترافنا في هذه الحال مستلهماً من قوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة » فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعدما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » ^(٢) .

(١) العبارة الانكليزية مشهورة في هذا الصدد :

into the hands of the community.

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢١٣ .

سمير : أفهم من هذا أننا من الزاوية الدينية الخالصة نلتقي مبدئياً مع كل من لوك وروسو ...

الاستاذ : لك أن تفهم هذا مبدئياً كما قلت ، ما دام انتقادهما لمصدر السلطة السياسية والقانونية إنما ينصب على طغيان البشر المستغلين لا على جوهر الوحي والدين ، خلافاً لمكيافلي Machiavelli الذي تجرأ على أن يفعل ذلك في كتابيه « المحاورات » و « الأمير » .

كارولين : من الطريف مع هذا أن كثيراً من الدارسين يعدون مكيافلي أول المفكرين السياسيين !

الاستاذ : هذا ما يقوله على كل حال هارمون Harmon في كتابه عن الفكر السياسي^(١) . ولكن مكيافلي هذا يُضربُ المثل بأساليبه الملتوية بسبب خصومته الواضحة لقيم الدين ومكارم الأخلاق ، إذ كان « يبرر » كل وسيلة لتحقيق هدفه الأساسي في توحيد إيطاليا ، ولو تم ذلك عن طريق سلطة مطلقة لحاكم مستبد جبار لا يقيم وزناً للمعايير الإنسانية أو الخلقية . ومع أنه يصدق على مكيافلي أنه كان بمثابة جسر عبر عليه الفكر السياسي من القرون الوسطى إلى عصر النهضة ، لا بد أن يصدق عليه أيضاً في نظرنا أنه بتشويهه قيم الإنسان وقيم الأخلاق قد شوه في الوقت نفسه قيمة الحرية ، وعطّل كلا وجهيها الفردي والاجتماعي ، ولم يُتَقَنَّ في كل ما قال إلا أساليب التخريب والتدمير !

سمير : على أن إشادة القرآن بكرامة الإنسان في مثل قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم

(١) Political Thought, p. 158, 159.

من الطبقات ، وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً » (١)
تدعونا إلى التساؤل مع فودل Vedel (٢) عن مدى ذوبان الكيان
الفردى وانتفاء الكرامة الإنسانية والحرية الشخصية أمام الأنظمة
الشمولية التي مهد لها مفكرو العقد الاجتماعى ، وبدا الإسلام نفسه
فى كثير من تعاليمه مهدداً لها ومشجعاً عليها ، لئلا مجالاً للحرية
المتعددة فى عالم السياسة والاقتصاد والاجتماع مطبوعة بطابع القانون
والفقه والتشريع طباعتها بميسم الدين والمناقب والأخلاق .

الاستاذ : وقد نتسائل أيضاً : إلى أى حد يلتقى الفكر الإسلامى مع
الحرية الرأسمالية التى دعا إليها آدم سميث حين قال : «لندع الطبيعة
تأخذ مجراها » (٣) Let Nature take its course .

وإلى أى حد يلتقى الفكر الإسلامى مع الفردانية Individualisme
التي نادى بها ألكسيس توكفيل فى كتابه عن «الديمقراطية فى أمريكا» (٤) ،
ولا سيما حين حكم على المجتمع الأرستقراطى بالموت بعد أن حل محله
مجتمع العدل والمساواة .

كارولين : ونود أن نعرف إلى أى حد يستسيغ الفكر الإسلامى تلك
الدعوة الحاسمة خلال القرن التاسع عشر إلى الاشتراكية أو إلى
مفهوم العدل الاجتماعى بمعناه «الديالكتيكى» المادى ، برغم قيام هذه
الدعوة أساساً على رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ،

(١) سورة الإسراء ، الآية ١٧ .

(٢) فى كتابه «القانون الدستورى» Vedel, Manuel élémentaire de droit
constitutionnel, p. 191-193, Paris 1949.

(٣) Adam Smith , The wealth of Nations .

(٤) Alexis Tocville , La Démocratie en Amérique .

وعدّ تاريخ المجتمعات كلها حق يومنا هذا مجرد تاريخ للصراع بين الطبقات .

الاستاذ : وفيما من يريد أن يعرف إلى أي حد يقاوم الفكر الإسلامي تلك النزعة الفوضوية L'anarchisme التي دعا إليها غودوين Godwin الانكليزي ، وباكونين Bakounine الروسي ...

سمير : وكروبتكين Kropetkine الروسي أيضاً ، وبرودون الفرنسي Proudhon

الاستاذ : والفرنسيان أيضاً بيرثيه Berthier وبونتان Bontemps وقد طاب لهم جميعاً أن يتفاءلوا ببلاهة عجيبة بأن هدم الحياة الاجتماعية أمر يسير ، فلا بد بزعمهم من هدم الدولة وكل مؤسساتها ليحقق الفرد ذاته تحقيقاً كاملاً في هذا الوجود، وينعم بالعدل والحرية مع قرنائهم أجمعين^(١) .

وأخيراً ، نود أن نعرف إلى أي حد يتقبل الفكر الإسلامي ما استحوّلت إليه الحقوق العامة والحرّيات في القرن العشرين ...

كارولين : ولا سيما حين شككت تلك الحرّيات تحديات لكل شيء، وتمرداً من الجيل الجديد على قيم الفلسفات والإنسانيات والخلقيات والعقائديت والدين .

الاستاذ : أفنعطي في مقابل إزاحة تلك السلبيات ضريبة من أنفسنا ومن تراثنا التليد في النظم والأعراف، لمجرد التحول بالسلب إلى الإيجاب، وبإلهم إلى البناء، وبالغرائز إلى المنطقيات، وباللاوعي إلى العقل التجريدي الرشيد ؟ أنقدم كل هاتيك التضحيات ، لتكون قرباناً

Cf . Colliard , Les Libertés , Paris , 1959 .

(١)

لإيماننا العميق بمفهوم الحرية الإيجابية البناءة التي باتت اليوم في المجتمع
العصري تعبيراً صادقاً عن إرادة الجميع ، لا إرادة فرد يخطئ أو
يصيب ، ولا إرادة فئة تنحرف أو تستقيم ، ولا إرادة دولة طبقية
تعز أو تهون ؟

مسير : أو نخرج بعد هذا كله مرفوعي الرؤوس من تلك الزلازل
والأعاصير ، بحرية لا تمزق الوجدان والضمير ، ولا تقوم على
الشك المرير ؟

كارولين : حرية كفيلة حقاً بالحفاظ على إنسانية الإنسان ملتقية فعلاً مع
طبيعته الخالصة ...

مسير : ومع قيم الإسلام « أصلها ثابت وفرعها في السماء » ...

الاستاذ : لكي نجيب عن هذه التساؤلات كلها، لا بد لنا من الاتفاق مبدئياً
على أن الحرية في أصل معناها النظري ترادف القدرة على الاختيار
الأصيل بين المتناقضات *Choix originaire des contradictions*
كما يقول جان نابير Jean Nabert في كتابه « التجربة الداخلية
للحرية » (١) .

كارولين : إذا كانت بهذا المعنى مقبولة في الإسلام ، فإنها بمجرد قبولها
فيه تعني ضمناً الاعتراف الكامل بانبثاقها من أحد الحقوق العامة
(ولا سيما الطبيعة والأساسية) منذ أقدم عهود التاريخ .

الاستاذ : ربما كان هذا صحيحاً، ولكنها في تطبيقها العملي ذات منطلق
اجتماعي منذ البداية ، ثم ذات انعكاس فردي حتى النهاية :

Jean Nabert, L'expérience intérieure de la liberté. (١)

عبّر عن ذلك أدق التعبير كل من العالم الاجتماعي الباحث في
السلالات البشرية ...

سمير : تقصد حتماً برونيسلاف مالينوفسكي Bronislav Malinowski
في كتابه « الحرية والمدنية »^(١).

الاستاذ : نعم ، مالينوفسكي ، والآخر هو هارولد لاسكي Harold Lasky
في كتابه « الحرية في الدولة العصرية »^(٢). أما أولهما فقد قال :
« إن الحرية هي تلك الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن
يحدد غاياته بالفكر ، وأن يحققها بالفعل ، وأن ينال حصيلة
تحقيقها » .

كارولين : وأما الآخر (هارولد لاسكي) فقد اطلعت على كتابه ، ووجدت
فيه تعريفاً للحرية يشبه من بعض الوجوه تعريف مالينوفسكي حين
قال : « الحرية هي تلك الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود
المقيدة لقدرة الإنسان على تحقيق سعادته » .

الاستاذ : من البديهي أن « لاسكي » لا يقصد بهذا التعريف انعدام القيود
بصورة مطلقة ، بل تلك التي تحدّد قدرة الإنسان على إسعاد نفسه
وبني جنسه . وفي اعتقادنا أن انطلاق الحرية من ذلك المفهوم
الاجتماعي الصريح يلتقي بوضوح مع جبهة النصوص الإسلامية :
فلو جدنا صياغة أحكامنا الفقهية لساغ لنا أن نصنف من خلالها
الحرّيات زمراً وأنواعاً ، منها الطبيعية والأساسية ، ومنها المدنية
والسياسية ، ومنها الاجتماعية والاقتصادية ، ومنها الثقافية والتربوية ،
ومنها الاعتقادية والفكرية . ومزية الشريعة الإسلامية في تصور

Malinowski , Freedom and civilisation . (١)

Lasky , Liberty in the modern State . (٢)

تلك الحريات أنها قد أقرت بجميع ما يتشعب عنها من الزمر والأنواع، وأعطت على تفاوت أحكامها الصريحة عليها ، غير واقعة في شيء منها تحت ضغط المؤثرات الطارئة ، والظروف العابرة ، كما وقعت وما تبرح تقع في ذلك جمهرة القوانين والدساتير والبيانات منذ عصر النهضة حتى يوم الناس هذا (١) .

سمير : أظنك توافقي أيضاً على أن للشرعية الإسلامية مزية أخرى في هذا الصدد تتمثل في تنسيقها الرائع بين أنواع الحرية ، ابتداء من أقدمها وأصلبها حتى أشدها تعقيداً وتطوراً ...

الاستاذ : طبعاً أوافقك على تنسيق هذه الشرعية بين قوى الحياة والأحياء تنسيقاً واقعياً بقدر ما هو قانوني لدى تحديد العلاقة بين الفرد وذاته ، وبين الفرد وفرد آخر ، وبين الفرد وخلية بنائها أو أسهم في بنائها ، ثم بين الفرد والدولة ، وبين الدولة الإسلامية والدول الأخرى عن طريق المعاهدات والمواثيق .

كارولين : هذا كله يقنعني بأن الشرعية الإسلامية لم تشأ أن تحدد للإنسان نطاق حريته إلا بعد أن تهيأ باستعداده الفطري للتفكير فيها ، بما يشبه رد الفعل الطبيعي لأوضاع اقتضتها طبائع الأحداث والأشياء .

الاستاذ : أوافقك أيضاً على هذا الرأي السديد ، فنحن - كما يقول إيمانويل كنت - « نشعر بالحق معنوياً إذا لم يُقرّ لنا أحد به ، فأولى بنا أن نشعر به حقاً قوياً إذا ما اعتدي عليه » !

سمير : أعترف بأن هذا الاستطراد مفيد ، لكنني أفضل أن نعود إلى جوهر الموضوع في ضوء النصوص الإسلامية .

(١) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » ص ١٧٨ .

كارولين : على صواب أنت يا سمير. ولكم يطيب لي مثلاً أن أعرف
الحكمة في تساهل الإسلام في قضية الرق... .

الاستاذ : تساهل ؟! هل عبرت بلفظ « التساهل » ؟ هل خطر ببالك
أن الإسلام تساهل في أمر الرق ؟ ربما تقصدين بعبارة أدق أن
الشريعة الإسلامية لم تحاول أن تلغي الرقيق دفعة واحدة ، بل
قاومته مقاومة منظمة فعالة كانت بخطواتها المتدرجة أفعالاً في تهينة
الضمير البشري للقضاء عليه ^(١). إذا كنت تقصدين هذا فلا بأس ،
لأن الإسلام لو ألغى الرقيق دفعة واحدة لخالف نواميس الحياة
الاجتماعية المتدرجة في مراحل التطور، ولعرض الأوضاع الاقتصادية
في بيئته التي ظهر فيها وفي بيئات كثيرة في العالم لأزمات
واضطرابات ، أهمها انتشار الفقر المقرون بالجرائم من قبل العبيد
قبل التحرير : إذ جاء الإسلام فوجد الرق نظاماً عالمياً أساسياً
مشروعاً عند أمم العالم القديم جميعاً ، فهو عماد الحركة التجارية ،
وعليه المعول في تحسين الحياة الزراعية ^(٢) ، وما من فيلسوف
روماني ولا مفكر يوناني ولا قائد فارسي ولا حبر يهودي ولا زعيم
عربي إلا أقر الرق وعمل به ، حتى المسيحية - برغم مثالياتها البالغة
في تكريم الإنسان أعلى الذرا - لم تمنع هذا الرق ولم تضع نظاماً
صريحاً لتخفيفه أو تقليله أو نسخه كما فعل الإسلام ، بل وجد
كثير من القديسين للرق أسباباً مشروعة ، وصوراً مقبولة ،
كتوما الأكويني وسانت أوغستان وإيزيد وغيرهم الذين سوغوا من
الرق ما يكون نتيجة الخطيئة على حد تعبيرهم ^(٣) .

(١) الرسالة الخالدة لعبد الرحمن عزام ، ص ٨٧ .

(٢) القانون الروماني (بدر ويدراي) ١٧٤ .

(٣) النظم السياسية (لثروت بدوي) ١٤٨ .

سمير : يبدو أن الاسترقاق بسبب الخطيئة عند هؤلاء القديسين امتداد لأحد النوعين الأساسيين من الرق عند اليهود ، فقد عرف هؤلاء الرق الناجم عن ارتكاب الخطيئات المحظورة ، وكان اليهودي يسترق به يهودياً مثله ^(١) ، عسى أن يذل هذا الرق نفسه ويكرّره إليه المخالفة والعصيان والخطيئة ، وعرف اليهود أيضاً نوعاً آخر من الرق بسبب الحرب كانوا به يستعبدون أسراهم ، ويبيعونهم بيع السلع ، ويسخرونهم لخدمتهم سواء أكانوا من عبيد المزارع والحقول ، أم من عبيد المنازل والبيوت .

الاستاذ : لقد نطقت التوراة بذلك نطقاً واضحاً صريحاً : « وإذا تقدمت إلى مدينة لتقاتلها فادعها أولاً إلى الصلح ، فإذا أجابت إلى الصلح وفتحت لك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبد لك » ^(٢) .

على أن أول من سخر الشعوب المغلوبة ، واستعبد الأسرى ، واسترقّ الأحرار هم الرومان ، ونجد خطباءهم وعلماءهم المشاهير - أمثال شيشرون وسينيكا - لا يكتفون بإقرار الرق ، بل يتفننون في تسويغ صورته المتعددة ^(٣) .

كارولين : أستطيع أن أضيف أن اليونان أيضاً مضوا على ذلك ، فلم يفكر فلاسفتهم العظماء - أفلاطون وأرسطو وغيرهما - في إلغاء الرق ولا تخفيفه .

الاستاذ : صدقت ، فقد قسم فلاسفة اليونان الجنس البشري قسمين :

(١) النظم الإسلامية (حسن إبراهيم حسن) ٢٧٢ .

(٢) العهد القديم ، سفر التثنية ، الأصحاح العشرون ، الآية ١٠ .

(٣) القانون الدرلي (أبو هيف) ٥١ ، طبعة ١٩٥٩ م .

أحدهما حر بالطبع ، والآخر رقيق بالطبع ، وجعلوا الثاني مخلوقاً لخدمة الأول ، ومسخرأ لراحته . وأصروا على أن اليونان الأصليين الأحرار لا يجدون من الوقت ما يأذن لهم بأداء الأعمال المضنية التي يجب أن يقوم بها العبيد (١) .

وفي هذا الجو المكفهر القائم في العالم كله ، الذي لم يكن فيه للرقيق ظل من كرامة ، ولم يحاول فيه أحد من الناس إلغاء الرق أو وضع نظم لتقليله أو تخفيفه ، جاء الإسلام بتعاليمه يقر لكل إنسان - بوصفه إنساناً حق الحرية (٢) ، ويحرم استرقاق الحر دون سبب مشروع غالباً ما يكون بعد الأسر في الحروب (٣) ، حتى أوشك بتضييقه مصادر الرق أن يلزم المسلمين بالعتق ، لأنه كان يتوقع انتهاء الرقيق في العالم إلى الحرية الكاملة بعد أجل مسمى محدود، مصداقاً لقول النبي ﷺ : « أوصاني جبريل بالرق بالرق حتى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حراً » ، وفي رواية : « حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » (٤) .

سمير : لقد حدثتنا في الندوة التي عقدناها للعودة بالأمة إلى دين الفطرة عن تحرير الرقاب في مصارف الزكاة الثانية (٥) ، فكان للعبد الحق في شراء نفسه من سيده بمال يتفقان على تسديد أقساطه في مواعيد معينة ، وذلك ما يسمى بالمكاتب (٦) .

(١) النظم الإسلامية (حسن إبراهيم حسن) ٢٧٢ .

(٢) راجع المختارات الفتحية ص ٦٣ .

(٣) مفتاح الكرامة ١١٧/٦ .

(٤) شرح النيل وشفاء العليل (لحمد بن يوسف أطفيش) ٧٠٣/٧ (المطبعة السلفية سنة ١٣٤٣هـ) .

(٥) لقوله تعالى في آية الصدقات من سورة التوبة «وفي الرقاب» ، راجع الصفحة ١٦١ من كتابنا هذا .

(٦) انظر الاختيار شرح المختار .

الاستاذ: وعرف الإسلام أيضاً نظاماً آخر للعتق سماه التدبير ، وذلك إذا قال السيد لعبده: أنت حر عن 'دُبرِ مني' قاصداً بعد إدباره عن الدنيا ، فعتقه حينئذ لازم بمجرد وفاة سيده (١) . والجارية التي تلد لسيدها ولدآ تصير حرة، ولا يجوز لسيدها بيعها في حياته، وهي أم الولد التي حررها مولد ابنها (٢) . ومن عذب مملوكه أو مثله به عتقَ عليه ، عملاً بالحديث الشريف (٣) .

ومن وسائل تحرير الرقيق في الإسلام الكفارات التي تمحو بعض الذنوب ، فإن عتق الرقاب أعظم تلك الكفارات ، في قتل النفس خطأ ، أو الإفطار في نهار رمضان ، أو ظهار الرجل من زوجته حين يقول : إنها محرمة عليه كظهر أمه ، أو اليمين التي حلفها حائثاً فيها (٤) .

وأهم وسائل تحرير الرقيق ما كان تطوعاً ، وهو الذي تنافس فيه المسلمون الأولون ابتغاء مرضاة الله !

والمهم في هذا كله أن الإسلام لم يتساهل في أمر الرقيق ، بل انطلق بمفهومه الأصيل لتحريره بمراحل متدرجة حكيمة، بلغ المسلمون فيها من تكريم العبيد ذروة لا 'تسامى' بعد أن تعلموا من الرسول الكريم « أن الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » (٥) .

(١) الوحي المحمدي ص ٢٥٩ .

(٢) على هذا جمهور الخلف والسلف ، وأولهم عمر وعثمان .

(٣) انظر جامع الأصول ، والحديث من طريق سمرة بن جندب وأبي هريرة .

(٤) انظر في هذه الكفارات أي كتاب في الفقه الاسلامي من أي مذهب كان .

(٥) انظر ما ورد من الأحاديث في هذا الصدد في « الترغيب والترهيب » للمنذري ٣٣/٤ .

كارولين :. بعد هذا الإيضاح الشافي لأساليب الشريعة الإسلامية في التمهيد لإلغاء الرق، لا داعي في نظري لتكرار الحديث عن الحقوق المدنية المكفولة في الإسلام لكل إنسان، بوصفه إنساناً، سواء أكان ذكراً أم أنثى، ولا داعي بصورة خاصة للحديث مرة أخرى عن مكانة المرأة واستقلال شخصيتها وحريتها في التصرف بحقوقها المدنية ، وإنما أود أن نحصر الحديث في كل ما حملته ظروف السبعينات من تغييرات حاسمة في مفهومات الديمقراطية والثورية، فإن مضي أكثر من ربع قرن على إعلان حقوق الإنسان لم يكف - بما ذكر عن الحريات السياسية - ليحقق للأفراد وللشعوب النظام السياسي الأقرب إلى طبيعة الإنسان وإلى تفتح شخصيته في ظلاله^(١).

الاستاذ : إنك على صواب يا كارولين في انتقاداتك للأوضاع السياسية وفي ارتباكك أيضاً بتحقيق ما ينشده إنسان القرن العشرين من الحريات الديمقراطية في ميدان السياسة والاقتصاد. ولعلك تعرفين أن الإسلام في هذا كله - مع أنه أرسى نظام الحكم على قواعد الشورى ، كما قال تعالى: « وأمرهم شورى بينهم »^(١) ، وقال: « وشاورهم في الأمر »^(٢) ، ومع أنه منح المسلمين حرياتهم السياسية نساء ورجالاً في النقد والنصيحة بوجه الحكام - لم يُريد أن يدخل على الناس في معترك الحياة بتصورات مثالية خيالية لا محصل لها في الواقع الذي يحيمون فيه ، فلم يتمثل في مراحل الأولى ، ولم يكن ممكناً أن يتمثل فيها جميع الأطوار السياسية التي ستتعاقب على أمة الإسلام

(١) قارن بحقوق الإنسان والاعلان العالمي عن حقوق الانسان ، للدكتور حجازي ، من مجموعة محاضرات جامعة الكويت .

(٢) سورة الشورى ، الآية ٣٨ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ .

وعلى شعوب العالم كلها ، وكانت له في ذلك مزية على نظم السياسة وتحديدات الحريات السياسية في القديم والحديث ، لأنها بما افترضت من تلك الأصول والتحديدات سبقت أحداث الأجيال المتعاقبات ، مغفلة خلال سبقها ذاك ما لعقلية كل جيل من أثر في وضع القواعد وتحديد الأصول . وكأنما أثر الإسلام - بتركه كثرة التحديد - أن يتنافس المسامون في بناء مجتمعاتهم تبعاً لما يصيبون من أسباب الحضارة والنماء^(١) . لكن الشيء الأساسي الذي لا مرأى فيه هو أن الحاكم المسلم - بأي لقب سمي به نفسه أو سماه الناس - لا يستطيع ولا يؤذن له أن يتنكر لتعاليم الدين الذي يدين به هو والمجتمع الذي بايعه رئيساً عليه ، ليس لأن الحكومة في الإسلام «ثيوقراطية» إمامها خليفة الله على الأرض يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة كما يدعي بعض المستشرقين ، ولكن لأن عقيدة مجتمعه دين يجمع في آن واحد بين طرفي الدنيا والآخرة في وحدة مثالية كبرى لا تقبل التجزئة المؤدية إلى التشتت الفكري والفوضى الاجتماعية^(٢) .

سمير : وللإسلام في الحريات الاجتماعية والاقتصادية مفهومه الأصيل أيضاً.

الاستاذ : أجل ... له في هذه الحريات مفهومه الأصيل . ولقد رأينا في ندوات سبقت كيف استوعب وعاءه الاقتصادي وسائل التملك الطبيعية من عمل وزرع ومخاطرة بكل صورها ، وكيف رفض أن يستوعب كل الوسائل الأخرى ، غير الطبيعية وغير المشروعة ، ولا سيما القائمة على الكسب بطريق الانتظار بجميع أشكالها ، وكيف أمّن من طريق الزكاة وغيرها نفقات التكافل الاجتماعي ،

(١) قارن بكتابنا «النظم الإسلامية» ص ٢٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

وكفل حقوق العمال في الضمان الاجتماعي، وأكد حقوق الإنسان في العمل، والحماية من البطالة، والإفادة من أوقات الفراغ التجارية^(١).

كارولين : ورأينا أيضاً كيف جعل الإسلام الملكية الفردية ذات وظيفة اجتماعية، وكيف جعلها ملكية انتفاع لا ملكية عين كما يتوهم كثيرون^(٢).

الاستاذ : ورأينا بصورة عامة يا كارولين كيف جعل الإسلام المال مال الجماعة لأنه مال الله ، والأغنياء خلفاء عنه ووكلاء في توزيع المال على المجتمع كله بالقسطاس المستقيم، فلا يجوز أن يحتكر هذا المال في أيدي طبقة معينة بعد أن قال الله : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم »^(٣) . ولقد حسم الإسلام هذا كله منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً غير واقع (كما أوضحنا مراراً) تحت ضغط المؤثرات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ، وهنا كانت مزيتة على سائر المناهج العالمية لتحقيق المزيد من الحريات الاجتماعية والاقتصادية في جميع الميادين .

وفي زاوية الحقوق والحريات الاعتقادية والفكرية ، أوشك الباحثون أن يسلّموا بأن الإسلام هو دين الحرية الفكرية ، وذهب مذهب الأمثال قوله تعالى : « لا إكراه في الدين »^(٤) .

كارولين : هذا المبدأ القرآني الذي يعلن حرية الفكر والاعتقاد ، كنت وما أزال شديدة الإعجاب به ، ولكنه في نظري يناقض مبدأ إسلامياً آخر كنت وما أزال أستغربه وأرفضه ...

(١) راجع من كتابنا هذا بوجه خاص صفحة ٩٧ وما بعدها .

(٢) ارجع إلى ندوتنا « الملكية الفردية وظيفة اجتماعية » ص ٣١ .

(٣) سورة الحشر ، الآية ٧ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ . وانظر في تفسير الآية البحر المحيط ٢٨١/٢ وتفسير

الطبري ٩/٣ - ١١ وقارن بأحكام القرآن (للجصاص) ٤٥٢/١ .

سمير : تقصد كارولين قتل المرتدّ الذي نطق به الحديث الشريف الصحيح :
« من بدل دينه فاقتلوه » .

الاستاذ : من المؤكد أنها تشير إلى هذا الحديث ، ومن المؤكد أيضاً أنها لا تعرف أن هذا الحديث آحادي برغم صحته ، وقد غاب عنها أنه لا يؤخذ بالحديث الآحادي في الدماء ، كما يقول المحققون من المحدثين والفقهاء ^(١) . والمراد بذلك أن إراقة دم الإنسان بإصدار حكم الإعدام عليه ، استناداً إلى حديث آحادي لم يبلغ درجة التواتر ، يعارض النصوص القرآنية والنبوية التي تؤكد الحفاظ على حياة الإنسان وحقن دمه إلا في أحوال استثنائية وقع عليها إجماع المسلمين ، ولم يقع مثل هذا الإجماع على أن قتل المرتد عقوبة على الفكر في ذاته ، لأن غير المسلمين من اليهود والنصارى وأهل الكتاب كلهم كفلت لهم في الإسلام حرية الاعتقاد من غير إكراه لهم ولا تضيق عليهم ^(٢) . فلا بد أن يكون قتل المرتد - في حال تنفيذه - عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي ادعى معها المرتد اعتناق الإسلام ثم أعلن الخروج منه للطعن فيه والإساءة إليه . وإلى ذلك يشير قوله تعالى : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون » ^(٣) أي لعلهم يرجعون عن دينهم ويرتدّون ، ويغلب على المرتدين

-
- (١) قارن بقول الإمام أحمد وغيره : « كنا إذا رويناه في الفضائل ونحوها تساهلنا ، وإذا رويناه في الحلال والحرام تشدنا » - انظر كتابنا « علوم الحديث ومصطلحه » ص ٢١١ .
وقارن بالكفاية في علوم الرواية للخطيب البغدادي ص ١٣٣ ، وأي حرام في الاسلام أشد حرمة من قتل الانسان ، بلا سند من حديث بلغ من الاستفاضة حد التواتر ؟
(٢) انظر « أحكام أهل الذمة لابن القيم » بتحقيقنا ، ولا سيما المقدمة . وقارن بالتفسير الكبير (للازلي) ٣١٩/٢ والناسخ والمنسوخ (للحاس) ص ٨١ .
(٣) سورة آل عمران ، الآية ٧٢ .

من هذا القبيل أن يكونوا جماعة يسمون إلى قلب نظام الحكم ،
لا أفراداً يفكرون ثم لا ينسجم تفكيرهم مع الدين الذي اعتنقوه^(١).
سمير : وفوق ذلك ، في وسعنا أن نلاحظ أن الإسلام الذي كفل للأفراد
والجماعات حرية الاعتقاد ، أكد من أجل الحفاظ عليها واستمرارها
أن أدهى ضربة تُطعن بها حرياتهم الخاصة والعامة هي عبودية
الفكر ...

الاستاذ : أجل ... أدهى ضربة تُسدّد إلى الحرية هي عبودية الفكر التي
تنشأ تارة من الداخل بسبب المحاكاة والتقليد ، وتفرّض تارة أخرى
من الخارج بسبب الجّور والطغيان .

سمير : لم يكره الإسلام شيئاً بقدر ما كره التقليد ، حتى في باب العقيدة
والدين . قال تعالى : « وإذا قيل لهم : اتّبعوا ما أنزل الله قالوا :
بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً
ولا يهتدون » ١١٩ (٢)

الاستاذ : كما أن الإسلام لم يقاوم شيئاً بقدر ما قاوم الظلم والجبروت
والطغيان : « ولا تتركوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ، وما لكم
من دون الله أولياء ، ثم لا تُنصّرون » (٣) ، « وكذلك نولّي
بعضَ الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » (٤) .

وكأني بالشرعية الإسلامية - في كل ما نسقته من حريات الأفراد
والجماعات ، وحقوق الحكوميين والحكام - استشفّت ما سوف تتحلّى
به أساليب الطغاة في خنق الحريات الديمقراطية من إيجابية فنية

(١) قارن بتفسير المنار في هذه الآية .

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٧٠ . وقارن بتفسير المنار المجلد الأول .

(٣) سورة هود ، الآية ١١٣ .

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٢٩ .

ومنهجية علمية تستفيد من علم النفس وعلم الاجتماع «وسوسيولوجية» المعرفة لتمثلك وسائل النشر والدعاوة مطبوعة ومسموعة ومرئية، وفرض التوجيه الوحيد الذي يناسبها بأقصى حدود الإلتقان والتنظيم. لذلك نجد هذه الشريعة الإسلامية تقابل تلك الحملات الاضطهادية الفنية بحملات فكرية إيجابية تقوم أساساً على ثلاثة معايير ...

كارولين : حملات فكرية ؟! ثلاثة معايير ؟! كيف ؟

الاستاذ : أجل ، يا كارولين ، حملات فكرية إيجابية ، وثلاثة معايير هي التكاملية والحركية والتقدمية . وهي معايير تكتسب أهميتها الخاصة بفضل تولدها من قيم الدين، غير متجانفة عن تجربة البشر في هذه الحياة ، وفي جميع الحقول والميادين .

والتكاملية في مفهوم الحرية ثلاث صور إيجابية في الإسلام ، إحداها تؤكد أن الحرية قيمة فردية وعلاقة اجتماعية، فعلى الأفراد والجماعات أن تتفاعل جهودهم وتتكامل لإيجاد 'مناخها' بالجهاد المستمر والنضال الدؤوب : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون » (١) .

والصورة الثانية تؤكد أن الحرية ليست الفوضى ولا التخلص من القيود ، سواء أكانت قيوداً حضارية أم قيوداً استثنائية ، فربما كان الإنسان البدائي يتمتع ظاهراً بنصيب من الحرية أوسع من نصيب الإنسان المتحضر الراقى ، بل لعل حرية الأفراد تقاس بمدى قدرتهم على الاختيار الأصيل ، ولعل المجتمعات تزدد فيها الحريات كلما ازدادت القيود والالتزامات والتبعات : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر،

(١) سورة الحجرات ، الآية ١٥ .

ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله » (١) .

أما الصورة الثالثة لمعيار التكاملية في مفهوم الحرية فتقوم على المزاوجة بين ضمان الحرية السياسية وكفالة الحرية الاقتصادية في آن واحد .

سمير : أرى هذا ضرورياً جداً ، فحريتنا السياسية ، مهما تنطبع ظاهراً بحرية الفكر والتعبير والاعتقاد ، لا قيمة لها إذا بقينا مستعبدين في شؤون الثروة والاقتصاد .

الاستاذ : صحيح ما تقول ، وإن كان تحريرنا الاقتصادي أيضاً في كل الميادين لا قيمة له إن لم يصحبه سياسياً تحرر بمائل من الطغيان والفساد والإفساد . بل حتى لو تحررنا سياسياً واقتصادياً ، لم يزد تحررنا على واجهة خارجية تمتلئ بالشعارات ، إن لم نتحمل مسؤولية الإشراف على ما نمارسه من الحريات ، في اتزان وطمأنينة وسلام . تلکم هي التكاملية التي تهيمن في جميع الميادين على مفهوم الحرية في الإسلام ، كما قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه لكم عدو مبين » (٢) .

والمعيار الإسلامي الثاني في مفهوم الحرية هو الحركية التي هي صفة أساسية في كل عمليات التحرر الإيجابية . ذلك بأب تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد ما دام مرفوضاً في عرف هذا الدين الذي قضى على الرق بالتدريج ، وما دام الإنسان مخلوقاً في كَبَد (٣) ،

(١) سورة التوبة ، الآية ٧١ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٠٨ . وقارن بفتح القدير ٢٩١/٤ وبداية المجتهد ٣٧١/١

والمدونة الكبرى ٦/٣ .

(٣) سورة البلد ، الآية ٤ .

ليظل يكابد ويناضل لتحقيقاً لإرادته وحريته، وما دام هذا الإنسان يعترف بأن حرّيته ليست منحة اعتيادية كالماء الذي يشرب والهواء الذي يتنفس ، فلا مناص لهذا الإنسان من أن يحرص طاقاته كلها لتغيير أوضاعه الشاذة والاتجاه بها الوجهة القوية السوية، مستخدماً ما يحده في داخل ذاته من قدرة على التغيير والتطوير ، كما قال تعالى : « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١) .

والتقدمية أخيراً هي الصفة الإيجابية الثالثة من صفات الحرية في الإسلام . ولا بد لي من التنويه بأن مفهوم « التقدم » قرآني قديم وليس بالمستحدث الجديد .

كارولين : اسمح لي بالاعتراض هنا ، فأني لا أكاد أتصور مجرد تصور أن مفهوم «التقدم» يمكن أن يكون قرآنياً . وفي جميع الأحوال ، لا يمكن أن يكون المراد القرآني من مثل هذا المفهوم في حال وجوده حقاً شبيهاً بالمصطلح العصري الدقيق لتعبير كهذا . أحسبني واضحة في اعتراضي ، أليس كذلك ؟

الاستاذ : هو كذلك . إنك واضحة جداً في هذا الاعتراض . . إنك على كل حال ترددتين ، أو يبدو لي على الأقل أنكِ ترددتين رأي بعض المستشرقين الذين أنكروا أمامنا أكثر من مرة أن يكون مفهوم «التقدم» وارداً في القرآن بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ولأمثالهم تلونا مثلما نتلو عليكِ الآن هذا المقطع من سورة المدثر : « كلا والقمر . والليل إذ أدبر . والصبح إذا أسفر . إنها لإحدى الكُبَر . نذيراً للبشر . لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٢) .

(١) سورة الرعد ، الآية ١١ .

(٢) سورة المدثر ، الآيات ٣٢-٣٧ .

وجدير بالذكر أن هذه الآيات من أوائل ما نزل في مكة المكرمة، وفيها يقسم الله تعالى بالقمر المنير يكشف الظلام ، وبالليل الذي يرحل ليعقبه النهار، وبالصبح الذي يُسفر عن وجهه المشرق البسام، يقسم بهذا كله على أن ما أنزله من الوحي لإنذار البشر، ولتوعيتهم وتحريرهم ، كان وسوف يظل بين قضايا الحياة الكبرى إحدى تلك القضايا الكبرى، فلم يبق أمام الإنسان إلا أن يختار بإرادته وحرية ويحسن الاختيار : إنه بين أمرين : بين تقدم إن شاء إلى الأمام ، وبين تأخر إن أراد إلى الوراء . وليس للإنسان المؤمن أن يتردد عندما يريد الاختيار ما دام يسمع قول الله : « يا أيها الناس اتقوا ربكم ، ولتنظر نفس ما قدمت لغد ، واتقوا الله » (١) .

سمير : برغم هذه الصفات المميزة للحرية بوجهها الإيجابي في الإسلام ، نلاحظ بكثير من الأسف أنها في العالم العربي والإسلامي قلما توضع موضع التنفيذ .

الاستاذ : ونلاحظ أيضاً يا سمير أن خصائص الحرية في الإسلام قد امتزجت بكثير من النظريات الأخرى المتعلقة بمفهوم الحرية وخصائصها ، وبعد اندماج بعضها في بعض تحولت تراثاً شاملاً للإنسانية جمعاء ، وإن كانت ما تزال في مجال التطبيق بعيدة عن أن تكون تجربة واحدة في جميع البلدان، بل ما تزال عصية على التطبيق بجميع صورها في أي بلد من البلدان ، حتى أوفاهها نصيباً من حضارة القرن العشرين، كأن الشعوب كلها تخاف من الحرية (٢) ،

(١) سورة الحشر ، الآية ١٨ .

(٢) وقد نبه إلى ذلك الكاتب المعروف اريك فروم في كتابه « الخوف من الحرية »
Erich Fromm, The fear of Freedom.

كما يخاف من مخاطر التسارع «التكنولوجي» الذي يتحدث عنه اليوم
كثير من علماء الاجتماع^(١).

ومخاطر التسارع هذه هي التي سنختم هذا الكتاب بموقف
الضمير الديني إزاءها . وسنرى أن هذا الضمير ينسجم معها
ولا يخاف منها أبداً !

(١) انظر ما كتبه عن أزمات التقدم ، وسراب التقدم ، أو أوهامه وخيالاته ، وضرورة
السيطرة عليه كل من

Friedman, Bastide, Sorel, Aron, Closets, Piganiol .

خاتمة

لئن كان عصرنا الآخذ بالامتداد إلى الغد هو عصر العلوم التجريبية ، ولئن نفذت تلك العلوم إلى مجتمعا العصري في كل مجالات الحياة ، ولئن أوشكت القيم المادية أن تتحكم اليوم في كل شيء وتسيطر على كل شيء ، فقد رأينا في هذا الكتاب من خلال ندواتنا العشرين أن للإسلام موقفاً طليعياً أصيلاً يواكب حركة التطور في القرن العشرين .

لقد أهدينا هذا الكتاب إلى ولدنا ، (وكل شاب مثقف في مجتمعا العصري هو ولد من أولادنا) ، ليكون لأبناء جيلنا منطلق حوار دائم حول الدين وقضايا الساعة ، ولننقذ الضمير الديني من سيطرة الخرافات والأساطير ، ولنؤكد للجميع بلغة الإقناع لا بمنطق الإرهاب أن التسارع « التكنولوجي » الذي هو في عصرنا أكمل صورة من صور التقدم العلمي ، برغم ما وفره للحياة الإنسانية من نعماء وسراء ، لن يفصم العلاقة بين الإنسان وقيم الدين ، ولن يسلب الإنسان في يسر وسهولة طاقاته العقلية وأشواقه الروحية التي تتيح له الاستفادة مما أعطاه ، ما دام الدين في نظرنا ، وفي جوهره الحقيقي ووجوده الفعلي ، تغييراً دائماً نحو الأفضل لأطوار الإنسان وأوضاع المادة ونظم الاجتماع والسياسة والاقتصاد .

وعندما يخلط « المتسرعون » في عصرنا بين النظرية والتطبيق ، وبين الدين والمظاهرين بالدين ، ويتوهمون أن كل رجعة إلى الدين

ترادف رجعة إلى الوراء ، نسيط لهم اللثام عن واقعية الإسلام التي أوشك بها أن يكون في النطاق الاجتماعي - الاقتصادي أقوى عامل ثوري يخرج المجتمع المصري من الرثابة والجمود، بما يستطيع تقديمه من الحلول في سبيل الإصلاح المنشود .

ذلك ما نتمنى أن نكون عرضناه في هذا الكتاب ...

ومرة أخرى نسأل الله لمن يشاركنا عقيدتنا أن يثبتته على الحق ،
ولمن عجزنا عن إقناعه أن يأخذ بيده إلى الهدى والرشاد .

فهرس

٣			الإهداء
٧ - ٥			مقدمة
١٩ - ٩		: الإسلام ثورة فكرية	الفصل الأول
٣٠ - ٢١		: أصالة النظام الاقتصادي الإسلامي	الفصل الثاني
٣٨ - ٣١		: الملكية وظيفية اجتماعية	الفصل الثالث
٤٧ - ٣٩		: العمل وحقوق العمال	الفصل الرابع
٥٨ - ٤٩		: الأرض واستخراج خيراتها	الفصل الخامس
٦٩ - ٥٩		: أراضي الحمى والتمهيد للتأميم	الفصل السادس
		: الصفقات التجارية والمخاطرة	الفصل السابع
٨١ - ٧٠		بالربح أو الخسارة	
٩٦ - ٨٣		: مسوغات انتقال الملكية	الفصل الثامن
١١٠ - ٩٧		: الكسب بطريق الانتظار	الفصل التاسع
١١٩ - ١١١		: خير أمة أخرجت للناس	الفصل العاشر
١٣١ - ١٢١		: لكل أمة أجل	الفصل الحادي عشر
١٤١ - ١٣٣		: العوامل النفسية لتدمير الأمم	الفصل الثاني عشر
		: العوامل الاقتصادية والاجتماعية	الفصل الثالث عشر
١٥٢ - ١٤٣		لتدمير الأمم	
١٦٣ - ١٥٣		: العودة بالأمة إلى دين الفطرة	الفصل الرابع عشر

الفصل الخامس عشر: اللغة العالمية لهذه الأمة	١٦٥ - ١٧٥
الفصل السادس عشر: من وحدة الأمة إلى وحدة الجنس البشري	١٧٧ - ١٨٨
الفصل السابع عشر: مكانة المرأة وحقوقها في الإسلام	١٨٩ - ١٩٩
الفصل الثامن عشر: المرأة المسلمة ترد على تحديات العصر (١)	٢٠١ - ٢١٧
الفصل التاسع عشر: المرأة المسلمة ترد على تحديات العصر أيضاً (٢)	٢١٩ - ٢٣٩
الفصل العشرون: الحرية ومفهومها الإيجابي في الإسلام	٢٤١ - ٢٦٨
خاتمة	٢٦٩ - ٢٧٠
فهرس الكتاب	٢٧١ - ٢٧٢

هكذا كتب

« الإسلام والمجتمع العصري » حوار ثلاثي حول الدين وقضايا الساعة عقده المؤلف الدكتور صبحي الصالح مع فتي عربي ذي ثقافة إسلامية ، وإن كان يستوضحه بعض ما يغيب عنه ، وفتاة أجنبية عالمة مستشرقة تعرف عن الإسلام ولغته وحضارته أشياء كثيرة ، بيد أنها تعترض وتنقل بإخلاص آراء المستشرقين وتثير الشبهات بين الحين والحين .

وقد وصف المؤلف ثورة الإسلام الفكرية ، وأصالة نظامه الاقتصادي والاجتماعي ، وأوضح كيف كانت الملكية في هذا النظام وظيفة اجتماعية ، وكيف 'كفلت' فيه حقوق العمال ، وكيف كانت النظرة إلى الأرض وكيف يجب استخراج خيراتها بالزراعة وإحياء الموات ... وعالج خصائص هذه الأمة التي سماها بالقرآن خير أمة أخرجت للناس ، وتساءل عن أسباب نكستها بعد عزتها ، وانتقل من وحدة الأمة إلى وحدة الجنس البشري ، ومكانة المرأة وحقوقها ، ومشكلة الحرية ومفهومها الإيجابي ، وموقف الضمير الديني في مواجهة التسارع « التكنولوجي » والحضاري .

« الإسلام والمجتمع العصري » الذي يشكل الحلقة الأولى « سلسلة الإسلام الحضاري » كتاب هام لا بد لكل قارئ أن يطلع عليه .